بعونك يا لطيف

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
(۱۱۴۴-۱۲۲۵)

شرح مثنوی معنوی

جلد اول

به اهتمام
عزت‌الله مرتضایی

سرشناسه: بحرالعلوم، عبدالعلی بن محمد، ١١٤٤-١٢٢٥.
عنوان و نام پدیدآور: شرح مثنوی معنوی / ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین (مشهور به بحرالعلوم).
مشخصات نشر: قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی(نور)، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ١٤٤ ص.؛ ١٦/٥×٢٣/٥ س‌م.
شابک: دورهٔ ٦ جلدی ٣٥٠٠٠٠٠ ریال: ٩٧٨-٦٠٠-٢٣٦-٥٧٩-٨
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت: نمایه.
یادداشت: ص.ع. به انگلیسی: Sharḥ Mathnawī ma‘nawī
موضوع: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
Sufism -- Early works to ۲۰th century
شناسه افزوده: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی(نور)
رده بندی کنگره:
رده بندی دیویی:
شماره کتابشناسی ملی:
اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

شرح مثنوی معنوی

ابوالعیاش عبدالعلی بن محمد بحرالعلوم
جلد اول

چاپ اول: ١٤٠٣؛ شمارگان: ٥٠٠ نسخه؛ قیمت: ٣.٥٠٠.٠٠٠ تومان
ناشر: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
نشانی: قم: بلوار جمهوری اسلامی ص،پ: ٣٧١٨٥-٣٨٥٧
تلفن: ٠٢٥٣٢١٢٠٣٠٨؛ نمابر: ٠٢٥٣٣٢٩٣٦٢٩٤
www.noorsoft.org
شابک: ٩٧٨-٦٠٠-٢٣٦-٥٨٠-٤ ISBN: ٩٧٨-٦٠٠-٢٣٦-٥٨٠-٤

فهرست

مقدمه

معرفی نویسنده

ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین محمد بن قطب‌الدین انصاری لکهنوی مشهور به بحرالعلوم در دوازدهم رجب سال ١١٤٤ق در لکهنو به دنیا آمد.[1] وی متکلم، فقیه، اصولی، منطقی، حنفی مذهب و در طریقت عرفانی، قادری است.

بحرالعلوم در ١٧ سالگی پدر خود ملا نظام‌الدین را که نخستین استاد او بود و از خانواده‌های «فرنگی محل» لکهنو و پایه‌گذار «درس نظامی» به شمار می‌آمد، از دست داد.

کمال‌الدین فتحپوری از شاگردان پدرش، چون اشتیاق و پشتکار او را در مطالعه و بحث علمی دید، هدایتش را برعهده گرفت و دیری نپایید که وی سرآمد گردید و در زادگاه خود، لکهنو به تدریس پرداخت؛ اما در پی یك درگیری، ناگزیر آن‌جا را ترك کرد و به شاه‌جهانپور رفت.

وی پس از ٢٠ سال اقامت در آن دیار، به سبب مرگ والی، با همراهان و شاگردان به رامپور سفر کرد و ٤ سال از احترام برخوردار بود، تا آن‌که حاکم رامپور، دیگر از عهدهٔ مخارج او و کسان و شاگردان و مراجعانش برنیامد. از این‌رو، به تقاضای صدرالدین بردوانی و نیز دعوت حاکمان انگلیسی به بوهار رفت، اما پس از آن‌که میان او و صدرالدین رنجشی پدید آمد، به دعوت محمدعلی‌خان، والی کرناتك به مدراس رفت و به تدریس مشغول شد. وی در آن‌جا مورد احترام فراوان قرار گرفت و لقب بحرالعلوم یافت.[2]

مدتی بعد کار تعلیم و تألیف را در لکهنو آغاز کرد. در پی حادثه و سوء تفاهمی که منجر به رنجش شیعیان اوده شد، لکهنو را ترك کرد و به شاه‌جهانپور رفت و بیست سال در آن‌جا اقامت گزید، سپس

---

١. همان.

٢. محمدشفیع و رابینسون، ج٢، ص٣٠٢.

به رامپور رفت و چهار سال هم در آن‌جا ماند. پس از آن، منشی صدرالدین بَردوانی از او دعوت کرد که به مدرسهٔ بهار بنگال برود؛ و سپس به دعوت نوّاب والاجاه محمدعلی‌خان کَرْناتَکی (متوفی ۱۲۱۰ق)، به‌همراه ۶۰۰ تن از رجال علم، به مَدْرس رفت. نواب لقب «مَلِك‌العلماء» را به او اعطا کرد، برایش مدرسه‌ای ساخت و برای او و همراهان و شاگردانش وظیفه مقرر کرد. جانشینان نواب، تا پایان حکومت والاجاهیان و استقرار سلطهٔ انگلیس در مدرس، همان عنایت را در حق وی مبذول می‌داشتند و حقوق ماهانهٔ او و دیگر مدرّسان و طلّاب مدرسه را هم‌چنان می‌پرداختند.[۱]

نسب وی را به خواجه عبداللّه انصاری می‌رسانند، یکی از بازماندگان خواجه به نام شیخ علاءالدین (نیای بحرالعلوم با ده واسطه) از هرات به هند آمده بوده و مدفنش امروزه در پَرْناوَه (میان مِتهرا و دهلی) است. نسل بعد از او در شهر سِهالی، در نزدیکی لکهنو، اقامت گزیدند. خانوادهٔ آنها در عهد اورنگ زیب به فرنگی محل نقل مکان کردند. جدش ملا قطب‌الدین (متوفی ۱۱۰۳ق) و پدرش (متوفی ۱۱۶۱ق) هر دو از عالمان نام‌داری بودند که موجب شهرت خانوادهٔ خود در هند شدند.[۲]

زبان فارسی و عربی را نیك می‌دانست. زبان فارسی به عنوان زبان نگارش در خاندان او که همه اهل علم بودند، رایج بوده است.[۳]

مذهب

وی در فقه، حنفی مذهب، در کلام اشعری و در طریقت عرفانی قادری نقشبندی است.

شوربختانه شارح در گرایش مذهبی، تعصب سنی‌گری از خود نشان داده است. این شیوه بر خلاف توقع از وی است که گرایش عرفانی داشته و به وحدت وجود تمایل داشته است.

این دیدگاه جایی برجسته می‌شود که در نقل احادیثی که مشتمل بر فضایل امام علی علیه‌السلام است، تلاش کرده به جای آنها از احادیث تحریف شده در منابع روایی عامه بیاورد.

لازم می‌بود که ذیل هر یک از این احادیث در پاورقی تذکر داده شود که به دلیل کمبود وقت این کار در همهٔ موارد انجام نشد و تنها به چند مورد در جلد اول اکتفا شد.

دلیل این انتقادات در جلد اول این بود که وی مطالبی غیرمنصفانه و بدون سند و مدرک به شیعه و فلاسفه شیعه نسبت داده بود، که پاسخ کوتاهی در پاورقی داده شد.

---

۱. همان.

۲. همان، ص۳۰۳.

۳. همان، ص۳۰۲.

یکم:

گفت پیغمبر علی را کای علی　　　شیر حقّی پهلوانی پردلی

محمّدرضا از حسین خوارزمی نقل کرده آنچه در این مقام می‌نویسد که: امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه اکمل و اعلم عالم، مقتدای اولیا و بنی‌آدم است.

رسول‌خدا صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم وصیت کرد، آنچه بعد غروب آفتاب نبوّت بر او وارد شود از مصائب، صبر پیشه گیرد، شجاعت و دلیری را کار نفرماید و در سایهٔ ترتیب رسول‌اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم باشد و تابع سرو عقل خود باشد، زیرا که عقل سرّ آن جناب ذات محمّدی است و هیچ عاقل او را از راه نتواند برد و در سایهٔ عاقل بودن اطلاق کریمه او را کار فرمودن است، که سختی‌ها و شدائد محن را گوارا کند و بدین‌وسیله مزید تقرّب جوید به سوی اله و از سر داستان، تا جایی که می‌فرماید: از این تقریر بوی مکیدت رفض می‌آید فتدبر، و اللّه اعلم.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود بیت مذکور از مثنوی و عبارت نقل‌شده از محمدرضا، گرایش به مذهب شیعه را نشان می‌دهد و بسیار مهم است ولی متاسفانه شارح به دلیل تعصب زیاد به مذهب سنی با آن برخورد تند کرده و چنین رفتاری از کسی که مشرب عرفانی دارد و باید بر مدار صلح کل بگردد، دور از انتظار است.

دوم:

گوید او که پرتو سودای خلق　　　بس خیالات آورد در رای خلق

فلاسفه و بعض اتباع فلاسفه از شیعه می‌گویند در حقّ کشف اولیاء کرام، که: ایشان از کشیدن گرسنگی و مجاهدات در مالیخولیا افتادند، که به سبب گرسنگی، بخارات مرتفع شده، به دماغ می‌رسند و مالیخولیا پیدا شود و از غلبه، صور خیالیه می‌بینند، گمان می‌برند که این کشف است و در حقیقت خیالات سوداویه‌اند و عشق را از اقسام مالیخولیا شمار کرده‌اند و این ضلالت عظیمه است.

این نسبت به فلاسفه به ویژه فلاسفهٔ شیعه نیز بدون دلیل و مستند است و از شارح خیلی به‌دور است که چنین حرف باطلی را به فلاسفه شیعه مانند فارابی، بوعلی سینا، و ملاصدرا نسبت دهد. خدا از لغزش‌های ما درگذرد.

سوم:

آنکه او تن را بدین‌سان پی کند　　　حرص میری و خلافت کی کند

این ردّ است بر شیعه که می‌گویند که: امیرالمؤمنین حرص خلافت می‌داشت و از خوف، بیعت

خلفاء ثلاثه رضی‌اللّه‌عنهم کرد و تقیه کرده در زمان خلفاء ثلاثه.

پس مولوی می‌فرمایند که: هرگز او را رضی‌اللّه‌عنه حرص خلافت اصلا نبود و بیعت وی خلفاء ثلاثه را به طوع و رغبت بود.

اگر کسی گوید که: چون حرص خلافت نبود مر امیرالمؤمنین را، پس بعد خلفاء ثلاثه چرا کوشش کرد در اقامت خلافت خود؟

پس در بیتین تالیین می‌فرمایند که: اگرچه به ظاهر او می‌کوشید، لیکن برای حرص نبود، بلکه برای تعلیم امیران بود، که بعده می‌آیند تا ایشان بر سنّت وی روند.

هان گمان بد مبر ای ذولباب   با خود آ و اللّه اعلم بالصّواب

مراد از گمان بد، گمان شیعه است به جناب امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه، که حرص خلافت داشتند، لیکن از خوف، تقیه کردند و این گمان بد با امیرالمؤمنین علی (رض) گمان بد است با خدا، که امیرالمؤمنین علیه‌السّلام خلیفهٔ خدا بودند و گمان بد با خلیفه، گمان بد است با مستخلف.

بسیار جای شگفت دارد که شارح هر سخنی را برای تخریب مخالفان مذهبی خود به قلم می‌آورد. هرگز شیعه چنین سخن سستی را به امام علی علیه‌السلام نسبت نمی‌دهد. بلکه برآن است که خلافت، حق الهی ایشان بود. شوربختانه شارح در ابیاتی که ارادت مولوی را به امام علی علیه‌السلام نشان می‌دهد مانند این داستان خیلی جانبدارانه با تعصب مذهبی برخورد می‌کند.

شاگردان

در منابع نام دو تن از شاگردان وی برده شده است.

نوراحمد سهسوانی. شیخ، عالم، فقیه و مفتی، نوراحمد بن نظرمحمد بن ابی‌محمد حسینی نقوی سهسوانی یکی از دانشمندان نیک روزگار از شاگردان وی بوده است. وی نزد علامه عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین لکهنوی، شاگردی کرده و به مقام افتاء نایل گردیده است. از وی تعلیقات بر شرح «السلم» قاضی مبارك، و بر «الشمس البازغة» جونپوری به یادگار مانده است. وی در سال ۱۲۸۰ق در سهسوان به سن ۹۰ سالگی وفات یافت.[۱]

مولوی فقیر محمد بن حافظ محمد جهلمی لاهوری از دیگر شاگردان بحرالعلوم بوده و کتاب حدائق‌الحنفیه که تذکرهٔ علمای حنفی است و در لکهنو، چاپ سنگی شده است را از آثار وی دانسته‌اند.[۲]

---

۱. حسنی، شریف عبدالحی، ج۷، ص۵۲٤.

۲. مشار، خانبابا، ج۲، ص۱۷۲۵.

القاب

القابی برای وی برشمرده‌اند که بدین شرح است: بحرالعلوم؛ ابوالعیاش؛ ملك‌العلماء[1] و علامه. لقب بحرالعلوم را والاجاه به وی داد و این قول معروف است، اما الطاف‌الرحمان، در ص ۶۵، اعطا کنندهٔ این لقب را، شاه ولی‌اللّه عبدالعزیز دهلوی می‌داند. لقب ملك‌العلماء بیشتر در شمال هند معروف است و لقب بحرالعلوم در جنوب.[2]

جایگاه علمی

از منابع و مصادر و آثار برجای مانده از وی بر می‌آید که وی در علوم اسلامی تبحر داشته است به‌طوری‌که برخی لقب علامه را به وی داده‌اند. وی در ادبیات عربی و فارسی، حدیث، تفسیر، کلام، منطق، فلسفه، حکمت، عرفان، هیئت و ریاضیات صاحب تالیف و استاد بوده است.

شرح عرفانی مثنوی، کتاب حاضر گویای این ادعاست زیرا در آن نهایت استفاده را از علوم مذکور برای شرح و تبیین ابیات دشوار مثنوی بکار گرفته است.

تالیف و تدریس

وی قسمت اعظم عمر خود را به تعلیم و تالیف گذراند و به سبب وسعت دانش و بصیرت انتقادی، بر همهٔ معاصران برتری یافت و در ایشان تأثیر عمیقی به جای گذاشت.[3] آثار به یادگار مانده از ایشان به خوبی توفیق وی را در نگارش نمایان می‌سازد.

گرایش عرفانی

نخستین استاد عرفانی او پدرش می‌باشد که عرفان را به او آموخته بود. بحرالعلوم به مکتب عرفانی ابن عربی وابسته بود و به بیانات شیخ اکبر، چنان‌که در فصوص و فتوحات آمده است، ایمان کامل داشت. در واقع هدفش از تألیف شرح مثنوی مولوی رومی توضیح اسرار مثنوی در پرتو آرای ابن عربی است. علاوه بر این، شرحی نیز بر بخشی از فصوص (یعنی الفصّ النُّوحی) نوشته است. وی در بستر مرگ اظهار داشت که: در آن لحظه نیز حقیقتِ تعالیم شیخ را دریافته است.[4]

در برخی از منابع ذکر شده که از او حالات عرفانی هم نقل شده است. و عملاً او را به شاخه‌ای

---

۱ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱، ص ۶۹۵.

۲. محمدشفیع و رابینسون، ج ۲، ص ۳۰۳.

۳ همان.

٤ همان.

از طریقهٔ قادریه، منشعب از شاه عبدالرزاق بانْسَوی، وارد کرده‌اند.[۱]

ویژگی اخلاقی

صاحب نزهة‌الخواطر او را دانشمندی خوش‌بیان و توانا در تدریس، شجاع و بخشنده وصف کرده است، چنان‌که همهٔ اموال خود را به شاگردان و اهل علم می‌بخشید و جز اندکی برای گذران خانواده‌اش نمی‌گذاشت. نگاهی به زندگی پرماجرا و بسیاری همراهان و شاگردان که در سفرها با او بودند، گواهی بر این نسبت‌ها تواند بود.[۲]

وفات

وی در سن ۸۳ سالگی دوازدهم ماه رجب سال ۱۲۲۵ق در مدراس درگذشت و در مسجد والاجاهیان به خاك سپرده شد.[۳]

آثار

تألیفات بحرالعلوم بیشتر شرح و تفسیر و حاشیه‌نویسی بر آثار دانشمندان ایرانی به عربی و فارسی است. این آثار در زمینه منطق، کلام، فلسفه، عرفان، فقه، اصول، هیئت، ریاضیات، صرف‌ونحو، و حدیث است.

آثار وی به دو بخش چاپی و خطی دسته‌بندی شده است. بیشتر آثار در هند به چاپ رسیده و چند مورد که چاپ نشده با عنوان خطی مشخص شده است.

۱. الأرکان الأربعة؛

۲. التعلیقات یا مِنهیة علی شرح سلّم العلوم؛

۳. تعلیقات علی الأفق المُبین از میرداماد (خطی)؛

٤. تکملهٔ شرحِ تحریر (تکمله بر شرحی که پدرش بر تحریر الأصول کمال‌الدین ابن‌هُمام نوشته)؛

۵. تنویرالمنار، شرح بر منارالأصول نسفی در اصول فقه به فارسی؛

٦. الحاشیة علی الحاشیة الزاهدیة الجلالیة که از میر زاهد هروی به شرح جلال‌الدین دوانی بر تهذیب‌المنطق تفتازانی در منطق است؛

۷. الحاشیة علی الحاشیة الزّاهدیة القطبیة (حاشیه بر رسالهٔ قطب‌الدین رازی در تصور و تصدیق)

---

۱. میرآغاسی، لیلا، ج۱۱، ص۳۹۰.

۲. همان.

۳. همان.

۸. الحاشية على الحاشية الزاهدية على الأمور العامة (حاشيه بر شرح سيد شريف جرجانی بر مواقف قاضی ايجی)؛

۹. الحاشية على شرح العقائد الدوانی؛

۱۰. الحاشية على شرح المواقف؛

۱۱. حاشيه بر شرح هدايةالحكمة صدرالدين شيرازی با نام الحاشية على الصدرا؛

۱۲. حاشيه بر مثنوی؛ اين حاشيه در نسخه چاپ سنگی در ضمن عنوان حواشی متفرقه آمده بود. دربارۀ آن در بخش معرفی اثر به تفصيل سخن خواهيم گفت.

۱۳. رسالة التوحيد الكافية للصوفی المتّقی به فارسی؛

۱٤. رسالة في تقسيم الحديث؛

۱۵. رساله در وحدت وجود (به فارسی، خطی)؛

۱٦. شرح المِجَسطي؛

۱۷. شرح سُلَّم العلوم. سُلَّم كتابی است در منطق از محب‌اللّه بهاری (متوفی ۱۱۱۹ق)؛

۱۸. شرح على الفص النوحي من فصوص الحكم ابن عربی؛

۱۹. شرح فقه اكبر؛

۲۰. شرح مثنوی معنوی؛ كتاب حاضر كه با تصحيح، تقديم خوانندگان محترم می‌گردد. معرفی كامل آن در قسمت معرفی اثر خواهد آمد.

۲۱. شرح مقامات‌المبادي؛

۲۲. العُجالة النّافِعة؛

۲۳. فواتح‌الرحموت في شرح مسلم‌الثبوت، در اصول فقه؛

۲٤. قاموس‌المشاهير؛

۲۵. قيامت‌نامه (به فارسی، خطی)؛

۲٦. نزلات ستة؛

۲۷. هدايةالصرف در نحو فارسی كه چاپ شده است.[۲،۱]

---

۱ محمدشفيع و رابينسون، ج۲، ص۳۰۳.

۲ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی (ره)، ج۱، ص٦۹۵.

معرفی شرح مثنوی بحر العلوم

شرح مثنوی بحرالعلوم یکی از شروح ادبی و عرفانی بر ابیات دشوار مثنوی است. در کتاب نام خاصی برای آن انتخاب نشده است. در منابع از آن با عنوان شرح مثنوی یاد شده است.

خوشبختانه شرح کامل بوده و تمام شش دفتر مثنوی را پوشش داده است.

همان‌گونه که مرسوم است بیشتر شروح مثنوی گزینشی است. یعنی شارحان مانند حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق)، شیخ محمدولی نظیر اکبرآبادی (قرن ۱۲ق)، مولوی محمدرضا بن محمداکرم ملتانی لاهوری (قرن ۱۱ق)، مولانا خواجه ایّوب دهلوی (قرن ۱۲ق) و دیگران، ابیاتی که مشکل به نظر می‌رسیده یا نیاز به شرح داشته و یا مهم بوده، انتخاب نموده و به شرح آنها پرداخته‌اند. بحرالعلوم نیز مانند اینان ابیاتی را گزینش کرده و به شرح آنها پرداخته است.

این شرح در شمار شروح ادبی و عرفانی بشمار می‌آید. زیرا شارح به بیان لغوی واژگان دشوار و ناآشنا توجه ویژه داشته و در سرتاسر شرح به این نکته توجه نشان داده است. علاوه بر این به تجزیه و ترکیب برخی از ابیات مشکل پرداخته و نهاد و گزاره آنها را مشخص کرده است. از وجوه و نظایر لغوی در برخی موارد بهره جسته است.

این اثر نیز شرح عرفانی قلمداد می‌شود. همان‌گونه که گذشت شارح در پیش‌گفتاری که به زبان عربی در دیباچهٔ جلد اول آورده، تصریح کرده که قصد دارم مثنوی را بر اساس آرای ابن عربی در فتوحات و فصوص و سایر منابع مهم عرفانی شرح کنم.

شارح در ابیاتی که به آیات قرآن و احادیث نبوی عنایت خاص داشته، تلاش کرده آیات و روایات را ذکر نماید. گاهی به حوزهٔ تفسیر ورود کرده و اسباب نزول و تفسیر آیات را از تفاسیری چون کشاف زمخشری، انوارالتنزیل بیضاوی، تفسیر مواهب علیّه ملاحسین واعظ کاشفی معروف به تفسیر حسینی آورده است.

منابع روایات مذکور، شناسایی و نشانی آنها در پاورقی درج گردیده و اختلاف و تفاوت نسخه، در پاورقی مشخص شده است.

به ترجمهٔ آیات و روایات نیز توجه داشته و گویا ترجمهٔ آیات را از ترجمهٔ کهنی نقل کرده ولی منبع آن را ذکر نکرده است. مناسب است که بررسی شود و آن ترجمه شناسایی گردد.

گاهی از امام علی و امام حسن علیهماالسلام احادیثی نقل کرده است.

یادآوری این نکته ضروری است که در مواردی حواشی متفرقه از ولی‌محمد اکبرآبادی، محمّدرضا لاهوری، ایّوب و دیگران با شرح تداخل پیدا کرده است.

هنگام تصحیح شرح مثنوی بحرالعلوم، در سرتاسر کار، نشانه‌هایی به کار برده شده که در زیر تبیین می‌شود:

«؛» نشانهٔ جدایی آیه‌های قرآن یا حدیث از ترجمه است. و اگر آیه یا حدیث را ترجمه نکرده است از «،» استفاده شد.

شارح در بیشتر موارد مصراع دوم بیت و گاهی مصرع اول و در پاره‌ای ابیات بعدی را نیاورده و با عبارت «آه یعنی الی آخره» آورده و به‌گونه‌ای گزارش کرده است که خواننده به مصراع دوم یا اول و یا ابیات احساس نیاز می‌کند. این مصراع‌ها و ابیات به این جهت حذف می‌شده‌اند که شارح شرحش را در کنار متن مثنوی می‌دیده است؛ از آن‌جا که متن مثنوی حذف شده مصراع‌ها و ابیات محذوف، ذکر شده است.

گاه شارح ذیل یك بیت در شرح، به بیش از یک بیت توجّه داشته است. این ابیات نیز در داخل کروشه [ ] تکمیل شده است.

در مواردی، واژه‌ای را به صورت تعلیقه معنا کرده است که آنها به پاورقی منتقل شد.

حواشی متفرقه

بخش دوم چاپ سنگی، حواشی متفرقه است که این حواشی در واقع غیر از شرح بحر العلوم هستند که بعضا تشخیص آنها نیز به راحتی ممکن نیست. هنگام تصحیح چاپ سنگی به این مشکل برخورد شد که چرا که مطالب در دو بخش مجزا آمده است؛ یکی شرح ابیات و دیگری حواشی متفرقه؛ با بررسی‌های مکرر و اتمام کار تصحیح نیز حقیقت امر روشن نگردید.

این احتمال قوت گرفت که حواشی متفرقه از شارحانی است که نام آنان به تصریح یا با علائم اختصاری آمده و نباید از بحرالعلوم باشد. زیرا بحرالعلوم مثنوی را شرح کرده و در حواشی متفرقه شرح ابیات تکراری و مطالب تکراری بسیار وجود داشت که به احتمال زیاد حواشی، از شارحانی غیر از بحرالعلوم است.

اشکال این احتمال این بود که برخی از حواشی متفرقه بدون نام بود که ادبیات آن با شرح یکی بود. علاوه بر آن در چند مورد با امضای «لکاتبه» و «غفر لکاتبه» و «بحرالعلوم» ذکر شده که نشان می‌دهد برخی از حواشی از بحرالعلوم است.

البته در آغاز دفتر اول چنین عبارتی آمده که نشان می‌دهد حواشی متفرقه حاشیه‌های مستقلی بوده که ناسخ به شرح اضافه کرده است. آن عبارت چنین است:

مزین به تازه حواشی اساتذهٔ کاملین مثل مولانا ایّوب و سید عبدالفتاح و میر نورالله و حضرت بحرالعلوم و غیرهم.[۱]

هنگامی که مشغول گردآوری مطالب شرح حال نویسنده بودم به این دو اثر یعنی شرح مثنوی و حاشیه مثنوی بحرالعلوم برخورد کردم.

این نشان می‌دهد که وی دو اثر علمی در زمینه مثنوی از خود به یادگار گذاشته، همان‌گونه که در فهرست آثار گذشت. خوشبختانه هر دو اثر اینک با تصحیح به خوانندگان گرامی عرضه می‌گردد.

با این تفاوت که حاشیهٔ او بر مثنوی با دیگر حواشی آمیخته شده که جداسازی آن نیاز به فرصت دیگری است.

پس این مشکل چنین حل گردید که بخش اصلی چاپ سنگی همان شرح مثنوی بحرالعلوم است و بخش فرعی آن که با عنوان حواشی متفرقه آمده حاشیه‌هایی بر مثنوی است.

البته این حواشی همان‌گونه که در آغاز دفتر اول چاپ سنگی آمده مشتمل بر حاشیه مولانا ایّوب، سید عبدالفتاح، شاه میرمحمد نورالله دهلوی احراری نقشبندی (درگذشته ۱۰۷۳ق)، بحرالعلوم و دیگران است. یعنی حواشی متفرقه مشتمل بر چند حاشیه بوده که یکی از آنها حاشیه بحرالعلوم است.

حواشی متفرقه، گاهی با نام صریح محشّی آمده مانند ایّوب (پربسامد است)، عبدالفتاح، میرنورالله، خوارزمی، لکاتبه، دیگران (محمّد عمر رامپوری، سلطان، از تحقیقات نثار احمد بن حافظ نیاز بریلوی، محمد عبدالله بیگ دهلوی متخلص به مضطر، سید حسین، ملا علی، علی، منور، نور، حکمت یارخان بن حافظ احمد یارخان بریلوی، اشرف، شکرالله، ولی‌محمد اکبرآبادی، ملا محمد نعیم).

با توجه به تکرار محتوای خیلی از این حواشی متفرقه در شرح بحرالعلوم و انتشار کامل بخش زیادی از آنها به صورت شرح مستقل از آوردن این نوع حواشی خودداری کردیم .

نسخه سنگی

نسخه‌ای که در تصحیح، مورد استفاده قرار گرفته چاپ سنگی است که در مطبع کریمی در شهر بمبئی به ریاست قاضی نورمحمد بن قاضی عبدالکریم به کلک خوشنویس نامدار محمدحکمت یارخان بریلوی که از شاگردان منشی نثاراحمد بریلوی بوده، در سال ۱۳۲۹ق در شش دفتر به رشته

---

۱. بحرالعلوم، محمد بن محمد، شرح مثنوی.

تحریر درآمده است.[۱]

این چاپ مشتمل بر شش دفتر است که در آغاز هر دفتر، فهرست مطالب شرح آمده سپس شرح آغاز می‌شود. نگارش اثر به گونهٔ متن و شرح است. یعنی کل مثنوی مولوی به عنوان متن آمده و در کنار آن شرح بحرالعلوم و حواشی متفرقه درج شده است.

نسخه مذکور دارای سه بخش است. متن شامل کل مثنوی، شرح برخی از ابیات مثنوی به خامهٔ بحرالعلوم و حواشی متفرقه از شارحان و محشیان.

این شرح چاپ‌های سنگی متعددی در هند داشته است.[۲]

نسخه چاپی

این اثر نخست توسط انتشارات ایران یاران در تهران سال ۱۳۸٤ خورشیدی زیر نظر فرشید اقبال چاپ شده است. وی در پیشگفتار چاپ می‌گوید:

این کار به ظاهر ساده هفت سال بطول انجامید و گروهی متشکل از نوزده نفر امر بازخوانی و مقابله را انجام دادند که در اینجا لازم می‌دانم از همه آنان سپاسگزاری کنم.[۳]

شوربختانه با این گروه بسیار و در این زمان زیاد تنها به تایپ نسخه چاپ سنگی پرداخته شده است. اثر حاضر پر غلط بوده و واژگان ناخوانا و نامفهوم را داخل کروشه با نقطه‌چین رها ساخته‌اند. هیچ‌گونه پژوهش و مراحل تصحیح صورت نگرفته است. اینها باعث شده که چاپ مذکور آن‌گونه که شایسته است مورد استقبال مثنوی‌پژوهان قرار نگیرد و کمتر کسی از این شرح بسیار مهم باخبر گردد.

ازاین‌رو پژوهشگاه معاونت پژوهش مرکز نور برآن شد تا بهترین نسخه چاپ سنگی را تهیه نماید و به تصحیح آن بپردازد.

این‌کار توسط پژوهشگران گروه علمی شناسایی و معرفی منابع در کمتر از یک سال به‌سر انجام رسید. گرچه جا داشت که گسترهٔ تصحیح آن گسترده‌تر از این انجام می‌گرفت، ولی به دلایلی، به مجالی دیگر واگذار شد.

شیوه نگارش

گفته شد که بیشتر شروح مثنوی به‌صورت گزینشی نگارش یافته است. این شرح نیز گزینشی است.

---

۱. همان، ص؟؟.

۲ مشار، خانبابا، ج۳، ص۳۲۵۰.

۳ بحرالعلوم، محمد بن محمد، ج۱، ص٤.

شارح، نخست ابیات دشوار و پربار را گزینش کرده و به تناسب، به شرح و بیان آنها پرداخته است.

در این شرح، واژگان دشوار از منابع لغوی معنا شده است.

ابیاتی که به آیات قرآن و احادیث نبوی اشاره داشته مورد توجه ویژه قرار گرفته. آیات و روایات آنها از قرآن، جوامع روایی اهل سنت و متون عرفانی ذکر شده است.

در مواردی به تفصیل به اسباب نزول آیات و شرح و تفسیر آن پرداخته است. نیز پاره‌ای احادیث به‌طور گسترده مورد استناد و استشهاد قرار گرفته است.

مهمترین ویژگی اثر مذکور، تطبیق برخی از ابیات مثنوی با آرای عرفانی شیخ اکبر محیی‌الدین عربی در دو اثر سترگش فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه است.

وی در مقدمه در این زمینه می‌گوید:

علم تصوف شامل مکاشفاتی است که دانشمندان الهی از اسرار دین و سخنان پیامبر (ص) و اعمال قلبی کشف کرده‌اند و این باارزش‌ترین دانش دینی است. کتاب‌های بسیاری در زمینه تصوف نگارش یافته که فصوص و فتوحات شیخ اکبر از بهترین آنهاست. زیرا این دو اثر اسرار دین و رموز قرآن را در خود جای داده است. هیچ مطلب عرفانی و حقیقت الهی نیست مگر این‌که در این دو نوشته آمده است.

ازاین‌رو به دلم افتاد که کتابی بنگارم که واجبات ایمانی و عقاید اسلامی که در این دو کتاب با کشف و شهود قابل دریافت است را دربر داشته باشد.

زیرا فصوص‌الحکم را پیامبر (ص) در حالت مکاشفه به ابن عربی بخشید و به او دستور داد که آن را به دست دانشمندان برسان تا از آن نهایت استفاده را ببرند.

و نیز فتوحات همان‌گونه که از نامش پیداست محتوی مطالبی است که برای ابن عربی از راه کشف و شهود دریافت شده وگرنه کلیه مکاشفات او مانند دیگر عارفان این‌قدر گسترده است که قابل بیان نیست.[1]

ازاین‌رو در این‌کار تردید داشتم تا این‌که خدا به دلم انداخت و عزم جزم کردم تا اثری به یادگار گذارم.

از آن‌جا که مثنوی معنوی اثر عارف کامل و صاحب کشف حقیقی حضرت مولانای بلخی است و اسرار کشفی و راه سیر و سلوک را به بهترین شیوه دربر دارد و چون به زبان شعر است، درک درست آن برای برخی از جویندگان حقیقت دشوار می‌نمود. برآن شدم تا آن را به‌گونه‌ای شرح کنم که اسرار اجمالی آن روشن گردد. همان‌گونه که شیخ اکبر ابن عربی در دو کتاب مهمش فصوص و فتوحات

۱. خدا در قرآن می‌فرماید: «و لو انما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمدّه من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم» (لقمان: ۲۷). مولوی می‌فرماید:

«گر قلم بیشه شود دریا مدید = مثنوی را نیست پایانی پدید»

این‌کار را کرده است. از طرفی ابهاماتی که در شروح مثنوی گذشته وجود داشت را نیز بر طرف سازم. واژگان مبهم و دشوار آن را از شروح معتبر توضیح دادم و تلاش کردم توضیحات طولانی و خسته‌کننده نشود. به جای آن، مباحث مهم، اسرار و رموز را بیشتر بیان کردم. امیدوارم طالبان حقیقت از آن بهره‌مند گردند و یاد من در میان آنان تا روز واپسین پایدار بماند و در آن روز مایهٔ سربلندی من گردد و پاداش گرانبها برایم به ارمغان آورد و از آنان درخواست دارم که هنگام نیایش مرا فراموش نسازند.[۱]

علاوه بر استفاده از فصوص و فتوحات از رساله قشیری، نفحات جامی، اشعار سعدی و حافظ و اقوال بزرگان عرفان و تصوف همچون بایزید بسطامی، ابوسعید خراز، حسن بصری، حسین حلاج بهرهٔ کامل برده است.

ویژگی‌های شرح

در میان شروح عرفانی مثنوی مانند شرح حاج ملا هادی سبزواری، مخزن‌الأسرار شیخ ولی‌محمد اکبرآبادی، مکاشفات رضوی محمدرضا لاهوری، اسرارالغیوب خواجه ایوب و جواهرالأسرار و زواهرالأنوار خوارزمی، شرح مثنوی بحرالعلوم اهمیت ویژه‌ای دارد و بر آنها برتری داشته است. در سرتاسر اثرش به آنها استناد کرده، گاهی تایید و گاهی نقد کرده است.

مخزن‌الأسرار اکبرآبادی را بیشتر مورد توجه قرار داده و به آن استناد جسته و بیشتر با دیدهٔ انتقاد به آن نگریسته است.

شارح در یکی از جاهایی که خیلی به اکبرآبادی انتقاد کرده داستان دقوقی در دفتر سوم است.

همان‌گونه که می‌دانیم این مکاشفه از گسترده‌ترین، مهم‌ترین، شگفت‌انگیزترین مکاشفاتی است که در مثنوی آمده است و مشتمل بر بیشتر مبانی سلوک و مسایل عرفانی و مباحث شهودی است.

در شرح آن، میان بحرالعلوم و اکبرآبادی اختلاف شدید است که این مکاشفه چگونه بوده است. به عنوان نمونه: «و این کلّ، هوس است از هوسات این شارح که کلام را جمله الغاء می‌گرداند».[۲] و نیز «وقوع ملاقات دقوقی از این بزرگواران به ساحل دریا مؤید اخیر است. غرض که از احتمالات مذکور یکی خواهد بود، آنچه که بعض گفته‌اند که: مراد صفات سبعهٔ الهیه‌اند که متمثّل شده، در عالم مثال نمودار شدند و شیخ ولی‌محمّد این احتمال را مرجّح گمان برده، بعید محض است، قابل التفات نیست و تکلّف محض است و صحیح نمی‌تواند شد، مگر به تکلّف در تمام قصّه، خصوص در

---

۱. بحرالعلوم، محمد بن محمد، ج۱، ص؟؟.

۲. بحرالعلوم، محمد بن محمد، ج۳، ص۱۵۸.

گزاردن نماز با دقوقی و متنفّر شدن از دعای دقوقی».[۱]

پس از آن بیشتر از مکاشفات رضوی اثر مولوی محمدرضا لاهوری نقل قول کرده و مطالب آن را مورد پذیرش یا نقد کرده است.

از شارحی به نام شیخ افضل نیز یاد کرده و به آن مراجعه داشته است. این شارح شناخته شده نیست. در برخی از منابع از او به نام شیخ افضل هندی یاد شده است.

همچنین از عبداللطیف عباسی (درگذشته ۱۰٤۸ق) که چند اثر در زمینه مثنوی دارد استفاده وافر برده است.

خلاصهٔ گفتار این است که شارح رویکردش به شارحان مثنوی مذکور، صرف نقل قول و گردآوری گفتار آنان نبوده بلکه روشی تحقیقی داشته و آثار آنان را مورد نقد و بررسی قرار داده است. از میان گفتار آنان مطالبی که با دیدگاه وی سازگار بوده به عنوان شاهد و تایید آورده و اگر ناسازگار بوده آنها را نقد کرده است که نقل مباحث بیشتر از این قبیل است.

ویژگی‌های زبانی شرح

پیشتر گذشت که وی زبان فارسی و عربی را نیك می‌دانست. زبان فارسی به عنوان زبان نگارش در خاندان او که همه اهل علم بودند، رایج بوده است. ازاین‌رو شرح مثنوی و حاشیه بر مثنوی را به زبان فارسی متداول در شبه قارهٔ هند در قرن دوازده نگاشته است.

در این‌گونهٔ نثر فارسی شبه قاره برخی از تبدیلات آوایی وجود داشته است که در گونهٔ فارسی غرب افغانستان و نثر فارسی ایران، نقطهٔ مقابل آن جاری بوده است. در این نثر کاف (/ك) عموما در گونهٔ فارسی شبه قاره به گاف (/گ) تبدیل شده است. این تبدیل آوایی در میان اهالی کابل نیز تقریبا دیده می‌شود. واژه‌هایی چون «نکهت» را هم در کابل به‌صورت «نگهت» تلفظ و مکتوب می‌کنند، به اعتبار همین تبدیل آوایی در فارسی شبه قاره است.[۲؛۳]

نمونه‌هایی مانند: «شگاف» «شکاف»؛ «مشگوة» «مشکات»؛ «افگنند» «افکنند»؛ «کامگار» «کامکار».

واژگانی که با الف است ولی با واو آمده است. مانند: «صلوة» «صلات»؛ «زکوة» «زکات»؛ «ثلث» «ثلات».

---

۱. همان، ص۱۵۹.

۲. در حوالی یك دهه پیش، نگارنده، این تبدیل آوایی را در گونهٔ فارسی کابل، لغزش تارآواها به هنگام گفتار تلقی می‌کردم، اما اکنون این تبدیل آوایی را در گونهٔ فارسی کابل به حیث قاعده‌ای آواشناسانه در گونهٔ فارسی شبه قاره می‌دانم و تأثیر یا روایی آن را در گونهٔ کابل درخور بحث می‌بینم.

۳ اکبرآبادی، ولی‌محمد، ج ۱، ص۱۸.

واژگانی با الف مقصوره آمده است. مانند: «اسمعیل» «اسماعیل»؛ «اسحق» «اسحاق»؛ «توریت» «تورات».

شیوه تصحیح

متن کل مثنوی به دلیل عدم نیاز حذف گردید و ابیاتی که شرح شده به‌طور کامل آورده شده و ذیل آن شرح مربوط آمده است. اگر بیتی شرح شده بود همان بیت آمده و اگر بیش از یک بیت شرح شده بیش از یک بیت آورده شد.

علائمی که در نسخه سنگی، نشان‌گر شرح بود و به‌صورت «ف با شماره» مشخص شده بود، به دلیل حذف مثنوی و ذکر بیت کامل، نیازی به آن نبود. ازاین‌رو آنها و نیز عبارت «قوله:» در آغاز بیت حذف شدند.

در شرح، اغلاط، زواید، واژگان ناخوانا در پاورقی مشخص شد. نواقص داخل قلاب به این صورت [ ] آمد تا خواننده متوجه اضافات مصححان بشود.

نشانی آیات داخل متن در پرانتز مشخص شد و نشانی روایات از منابع روایی اهل سنت تا حد امکان شناسایی و در پاورقی ذکر گردید.

نشانی اقوال و منابع در این مرحله ذکر نشد به‌جز مواردی که برای تصحیح شرح، نیاز به مراجعه آنها بود. اگر در آینده توفیقی دست داد این کار انجام خواهد شد.

برخی از واژگان که نیاز به توضیح داشت در پاورقی آمده است.

اختلاف نسخ ابیات مثنوی اگر مورد نیاز بود آورده شد و آنهایی که به شرح ربط نداشت همراه با متن مثنوی حذف گردید.

جدول کلماتی که با رسم‌الخط غیر استاندارد بکار رفته است

در شرح بحرالعلوم، واژگانی بکار رفته است که شیوه نگارش آنها با زبان فارسی معیار، گوناگون بوده است. این واژگان به چند بخش دسته‌بندی می‌شود. یکی واژگانی که لهجهٔ پارسی زبانان شبه‌قارهٔ هند بشمار می‌آید. مانند: ازوشان = از ایشان؛ همون = همان؛ مایان= ما؛ خودها = خود، خویش؛ هیژدهم = هجدهم و... . از آن‌جا که این‌گونه واژگان در زبان‌شناسی اهمیت داشته آنها به حال باقی مانده است.

دوم واژگان که سبک نگارش آنها متفاوت است. تلاش شده اینها به شیوهٔ استاندارد نوشته شود. مانند: حرف «با» در جایی که به کلمه بعدی چسبیده است که تفکیک شده است. مانند: بانسان = به انسان؛ بعدم = به عدم؛ بظهور = به ظهور؛

واژهٔ «ازین» یکپارچه آمده که جدا سازی «از این» شده است.

واژهٔ «را» مفعولی با مفعول یک‌پارچه آمده که جدا سازی شده است. مانند: ایشانرا = ایشان را؛ مذکورست = مذکور است؛ بهشتست = بهشت است؛

سوم واژگانی که رسم‌الخط آنها با زبان معیار مختلف بوده است. این اختلاف گاهی از اختلاط عربی به فارسی نشئت گرفته است. سعی شد آنها با ملاک استاندارد نگارش شود. مانند: آلة = آلت؛ صلوحیت = صلاحیت؛ سوق = سیاق؛ ربوا = ربا؛ نآرد = نیآرد؛ شبه = شبهه؛ نشاء = نشئه؛ عینیّة = عینیّت؛ قوی = قوا، قوای؛ بست = بیست؛ پُل = پول؛ همه‌ها = همگی؛ حیوات = حیات؛ تصوّریده = تصور شده؛ سرقة = سرقت؛ سموات = سماوات؛ شیون = شئون؛ الوهیة = الوهیت؛ چلپی = چلبی؛ تپ = تب؛ نه‌افتد = نیافتد؛ چالیش = چالش؛ خلقة = خلقت؛ فی الحقیقت = فی الحقیقة؛ دیک = دیگ؛ کسیل = گسیل؛ خاتم الولایت = خاتم الولایة؛ پستر = بستر؛ شهرة = شهرت؛ میکناند = می‌کند؛ کنانیده = کرده؛ لاچار = ناچار؛ کنانیدن = کردن؛ باندازند = بیندازند؛ گنده = کنده؛ افگنی = افکنی؛ افگننده = افکننده؛ اصالة = اصالت

منابع که بحرالعلوم در شرح خود از آن بهره برده است

بحرالعلوم در شرح مثنوی از شروح و حواشی مثنوی و متون عرفانی بهرهٔ بسیار برده است.

فهرست منابع شرح عبارتند از:

فتوحات مکیه و فصوص الحکم اثر شیخ اکبر محیی‌الدین محمد بن علی معروف به ابن عربی (۶۳۸ - ۵۶۰). اساس شرح مذکور مبتنی بر این دو کتاب مهم عرفانی است که توضیح آن گذشت.

شرح فصوص‌الحکم اثر علامه داود قیصری (درگذشته ۷۵۱ق) که مهمترین شرح فصوص بوده و جزو کتب درسی رشته عرفان اسلامی است.

الرسالة القشیریة نگارش عبدالکریم قشیری (۳۷۶ یا ۳۸۶ - ۴۵۶ق) و ترجمهٔ آن از ابوعلی حسن عثمانی.

نفحات‌الأنس من حضرات القدس، شرح فصوص‌الحکم و مرقع نی‌نامه به خامهٔ عبدالرحمن جامی (درگذشتهٔ ۸۹۸ق).

دیوان حافظ شیرازی و کلیات سعدی شیرازی.

أسرارالغیوب، تألیف خواجه ایوب.

فروزانفر دربارهٔ وی می‌گوید: وی از صوفیان هوشمند و نکته‌دان قرن دوازدهم هجری است. این شرح در سال ۱۱۲۰ قمری تألیف شده و مشتمل است بر شرح مشکلات تمام مثنوی بدین‌گونه که

مؤلّف در ابتدا لغات دشوار را تفسیر کرده و پس از آن به شرح ابیات پرداخته و نیز اقوال و توجیهات شارحان دیگر را نقد و جرح و تعدیل نموده و جای‌به‌جای از کلمات و حالات و خوارق عادات مولانا نمونه‌ای آورده است تا معنی بیت را واضح‌تر و روشن‌تر سازد.

مخزن‌الأسرار یا شرح مثنوی از ولی‌محمّد اکبرآبادی.

مصنّف این کتاب را در سال ۱۱۴۰ قمری تألیف نموده و مشتمل است بر ایضاح هر شش دفتر مثنوی و کتابی مفید و متضمّن دقایق بسیار است.[۱]

این شرح نیز مانند شرح بحرالعلوم جزو شروح عرفانی مثنوی است که از آرای شیخ اکبر ابن عربی در فتوحات و فصوص بهرهٔ کامل برده است.

مکاشفات رضوی اثر مولوی محمدرضا لاهوری.

اثر حاضر ادبی، عرفانی و شرح ترتیبی بر مثنوی مولوی است. این شرح، یکی از شروح بسیار ممتاز و پرمایه و کهن شبه‌قاره هند است که در آن، مطالب مثنوی به‌صورت کوتاه و روان، شرح و گزارش و ابیات مشکل هر شش دفتر به‌دقت بررسی و حلّ شده است. شرح مذکور، کامل است و شامل همه ابیات هر شش دفتر مثنوی می‌شود.

مؤلف، شرحش بر مثنوی را برای تبرّک و تیمّن و بهره‌مندی از برکات علمی و معنوی حضرت امام رضا(ع)، «مکاشفات رضوی» نامیده است.[۲]

جواهرالأسرار و زواهرالأنوار تألیف کمال‌الدّین حسین بن حسن خوارزمی (درگذشته ۸۴۰ق) از شاگردان و مریدان خواجه ابوالوفاء خوارزمی از بزرگان صوفیه (درگذشته ۸۳۵ق) که به پیروی پیر خویش عشقی گرم و سوزان به آثار مولانا داشته است.[۳]

این شرح با تصحیح دکتر محمدجواد شریعت در چهار جلد چاپ شده است.

از شرح مثنوی شیخ افضل هندی هم استفاده کرده که اطلاعی از آن یافت نشد.

از آثار شیخ عبداللطیف بن عبدالله کبیر عباسی یزدی گجراتی (درگذشته ۱۰۴۸ق) نیز استفاده بسیار کرده است.

شرح مثنوی محمد نعیم. شارح این اثر، عارف بلندپایه قرن یازدهم به نام «محمّد نعیم» است. علی‌رغم جستجوهای فراوان هیچ اطّلاعی از شارح بدست نیامد. صبغهٔ این شرح عرفانی است.

---

۱ فروزانفر، بدیع‌الزمان، ج۱، ص۱۱.

۲. لاهوری، محمدرضا، ص۲.

۳ فروزانفر، بدیع‌الزمان، ج۱، ص۱۱.

شارح کوشیده ابیاتی را که از دید او مشکل بوده در قالب تأویل‌های عرفانی و گاه با استناد به روایات و نیز اقوال مشایخ صوفیه و منابع عرفانی چون فتوحات ابن عربی تشریح کند و گاه تأویل‌ها و تفسیرهایی خلاف تفسیر مشهور ارائه می‌کند. ویژگی دیگر این شرح آن است که ضبط ابیات مثنوی که شارح ارائه می‌کند، گاه بسیار متفاوت با ضبط مشهور است.[1]

از رشحات عین‌الحیات فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی (۸۶۷-۹۳۹ق) نیز مطلب نقل کرده است.

از تفاسیری چون تفسیر حسینی (مواهب علیّه) اثر ملا حسین واعظ کاشفی، انوارالتنزیل یا تفسیر بیضاوی نگاشتهٔ عبدالله بن عمر بیضاوی و کشاف زمخشری در مباحث تفسیری بهره برده است.

مباحث ادبی و لغوی و واژه‌شناسی را از منابع زیادی نقل قول کرده است که برخی را با ذکر منبع و بعضی را با علائم اختصاری ذکر کرده و پاره‌ای را بدون ذکر مأخذ وانهاده است.

منابعی مانند: قاموس که مراد از آن القاموس المحیط تالیف محمد فیروزآبادی (درگذشته قرن ۹ق)، صراح که مراد از آن الصراح من الصحاح تالیف ابوالفضل محمد قرشی (درگذشته ۶۸۱ق)، الصحاح اثر ابونصر اسماعیل جوهری (۳۳۲ - ۳۹۳ تا ۴۰۰ق)، فرهنگ جهانگیری از میر جمال‌الدین حسین انجو که از چهل و چهار فرهنگ معتبر گردآوری شده، لطائف‌اللغات عبداللطیف عباسی، کشف‌اللغات عبدالرحیم سوربهاری، فرهنگ رشیدی اثر عبدالرشید حسینی مدنی، منتخب‌اللغة، اثر دیگر وی، غیاث‌اللغات از غیاث‌الدین محمد مصطفی‌آبادی رامپوری، و برهان قاطع اثر محمدحسین تبریزی متخلص به برهان، از آن قبیل هستند.

گاهی منابع با علائم اختصاری آمده مانند: «ل»، «ف» (احتمال دارد مراد از این دو علامت آغاز و انجام لطائف‌اللغات عبداللطیف عباسی باشد زیرا در مواردی آمده: از فرهنگ ل، یعنی از فرهنگ لغات لطائف عباسی مانند: «مغ» به فتح اوّل، تاریك و عمیق (از فرهنگ ل)[2]. این دو علامت پربسامد هستند.

«ن»، «م»، «میر» (شاید مراد از «م» و «میر» میرنورالله باشد)، «بط»، «منه»، «ع»، «مهر شاید میر است کما این‌که امیر هم شاید میر باشد یعنی میرنورالله»، غ، س (شاید مراد سلطان باشد).[3]

گاهی منابع بدون نام آمده است که اینها به طور قطعی از بحرالعلوم است.

---

۱ محمدنعیم، ص۵۰.

۲ بحرالعلوم، محمد بن محمد، ج۳، ص۱۶۶.

۳ همان، ص۳۰۵.

۲

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی استأثر فی حجاب غیبه بالغنی والقدم ثم میز الاشیاء اعیانها فی علمه فی العدم واتصف بصفاته کما هو وتسمی باسمائه واظهر الموجودات وظهر فیها فعبد وحمد فلا اله الا هو والصلوة علی مظهره الاتم المقسم الحکم عبده ورسوله الاکرم وعلی اله واصحابه المخصصین بالعرفان واهل بیته الکرام عند الرحمن اما بعد فیقول العبد الضعیف الراجی الرحمة الرحمانیة والرحیمیة عبد العلی محمد بن نظام الدین محمد من القبیلة الانصاریة عاملهما الله یوم لقائه باکرام واسکنهما دار السلام ان کمال اعیان الانسان بالفوز بالسعادة القصوی والوصول الی المنزل الاسنی تحصیل العلم بالله وصفاته العلیا ومعرفة اسمائه الحسنی وهو العلم الذی نزل علی قلوب رسل الاصفیاء واوحی به الکمل من الانبیاء وبلغوا ما انزل الیهم الی الانام لیهتدوا سبل السلام فاهتدی جمیع من الاتباع الذین کشف الله بصیرتهم فعلموا ما انزل الی المرسلین واحتووا اسراره من العارفین الکاملین بالکشف والعیان واستغنوا به عن الحجة و البرهان فهم الذین تبعوا الرسل الکرام ودعوا الی الله علی بصیرة وهدوا الی السبیل المحمدی والطریق الاحمدی مع انفتاح البصیرة ففی الغایة القصوی فی العلم بالمبدء والمعاد المرسلون الاصفیاء والنبیون الامناء لاسیما سیدهم وافضلهم محمد المصطفی والاحمد المجتبی صلی الله علیه واله وسلم الذی نزل علیه الکتاب الحاوی للعلوم جمعه واوحی الیه السنن الجامعة للاسرار ثم التابعون المکاشفون باسرار ما نزل علیه صلوات الله علیه واله وهم الاولیاء الاتقیاء الذین امنوا بما جاء به وتبعه ببصیرة وکشف ثم الذین حصل لهم العلم الایمانی بتقلید ما خاطب به الله علی لسان رسوله صلی الله علیه واله وسلم بالحدیث والقرآن علی حسب ما کوشف باسرارهم العارفون الکاملون فهم المؤمنون لا یشقون ابدا وعلم التصوف المشتمل علی ما کوشف به العلماء بالله من اسرار الدین وجاء به الرسول من العقائد والاعمال القلبیة من اجل العلوم قدرا ولقد صنف فیه کتب شریفة وزبر قویمة لاسیما کتاب فصوص الحکم والفتوحات المکیة للشیخ الاکمل والامام الاجل قدوة ائمة الاولیاء وافضل العرفاء خاتم الولایة المحمدیة الشیخ محیی الملة والدین

برگ نخست از نسخهٔ چاپ سنگی



۱۶۳

این ستوده صفات بر وفات مولانا وارد گردید شرح وارد کردیم مختصر گنجد شعر ای ز هجرت در فراقت عالمی بگریسته، دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته، بعد وفات شیخ صلاح الدین مولانا بسوی حسام الدین چلپی که یکی از معتقدان خاص بود روی آورده متوجه گشته همدم و همراز خویش ساخت و تا بقیه حیات او تسکین دل محزون از دو شید و خیلی از گذشته محفوظ حظ مراتب آن کوه سیرت در گوز خاطر عاطر رسیده است مولانا ده سال مثنوی را پیش ایشان ملی کرده فیض و معانی و لطف جاودانی حاصل کرد چون حسام الدین بمولانا از روی دل و خواهش قلبی در باب تحریر و تسطیر مثنوی شریف نمودند و دست طرب حالان شان زدند و مجبور ساختند که بسیار در بسیار منافع و مقاصد جنود الابرار [illegible] این معنی و محتجب الله پس مولانا آنچه در عالم حال و مثال میفرمودند حسام الدین قلم بند می نمودند بل اکثر شبها آنچه مولانا ارشاد میشد همه بنوک قلم حواله کرده صبح بحضور مولانا پیش نموده آنچه تقدیم و تاخیر و سهو و محو واقع میشد از آن تصحیح میکردند و شهرت و مقبولیت مثنوی شریف عالمگیر شد بر همه تصانیف ایران و توران گوی سبقت ربوده و رونق مجالس واعظان مختص بکلام مولانا [illegible] شد نتیجه وعظ و پند بدین کلام ختم شد در ۶۷۲ در قونیه زلزله آمد و چهل روز ماند اولیای آن وقت بخدمت مولانا حاضر آمده در باب زلزله ملتجی شدند که دعا فرمایید حق جل و علا فرو نشاند مولانا فرمودند که زمین گرسنه است لقمه چرب میخواهد و خواهد یافت و در آن چند [illegible]

رو سر بنه به بالین تنها مرا رها کن	ترک من خراب شبگرد مبتلا کن	ماییم و موج سودا شب تا به روز تنها	خواهی بیا ببخشا خواهی برو جفا کن	بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد
دردیست غیر مردن آن را دوا نباشد	پس من چگونه گویم کاین درد را دوا کن	در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم	با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن	ای زردروی عاشق تو صبر کن وفا کن

بعد انقضای چند روز بر مرض مولانا اعلی الله [illegible] شدند حکیم اکمل الدین که حکیم غضنفر و جالینوس دوران بود بعلاجش مشغول شد [illegible] کیفیت و رفتار نبض هر دقیقه بنوع دیگر بود [illegible] در تشخیص مرض حکما عاجز آمده بمولانا گفتند که شما از کیفیت و حالات خویش مطلع سازید مولانا بگفتار ایشان التفات نمی فرمود چون خبر علالت مولانا باطراف و اکناف شهرت یافت اهل شهر بعیادت جوق جوق می آمدند و زیارت و دست بوس نموده میرفتند حتی که شیخ صدر الدین تربیت یافته شیخ محی الدین که مرجع خلایق روم و شام بودند تشریف آورده زیارت کردند و گفتند که شفای مطلق شفای عاجل عطا کند مولانا فرمودند که شفا شما را مبارک باشد حالا در میان عاشق و معشوق پرده و حجابی غیر از یک پیرهن نمانده نمیخواهید که او برخیزد و نور بنور ملحق گردد شیخ گریان گریان برخاست مولانا فرمودند چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم، رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم [illegible] و امرا و [illegible] از هر طبقه بنا بر عیادت می آمدند و [illegible] گریان و سینه کوبان میرفتند همنشینان و مصاحبان از مولانا پرسیدند که جانشین شما که باشد اگرچه صاحبزاده کلان مولانا موسوم بسلطان بهاء الدین ولد در تصوف و عرفان پایه بلند میداشت مولانا فرمودند که حسام الدین چلپی که سه کرت تکرار کردند باز فرمودند که حسام الدین چلپی باز عرض کردند که در باب سلطان ولد چه ارشاد میشود فرمودند که او پهلوان است حاجت وصیت ندارد مولانا فرمودند که پنجاه دینار سرخ بر من وام است آنچه موجود است بقرض خواه داده بحل خواهید استفسار کردند که نماز جنازه که گزارد فرمودند مولانا صدر الدین [illegible] بتاریخ ۵ جمادی الثانی ۶۷۲ یوم یکشنبه وقت غروب آفتاب طایر روح [illegible] و فقد و سیان گردیده بجلی علیین آشیانه گرفت علی الصباح جنازه مرتب ساخته بسوی گورستان و شهر خموشان روان شدند از کودکان و جوانان و پیران و ضعیفان امرا و غربا و عالم و جاهل هر طبقه که بودند و از هر فرقه و ملل [illegible] گریان مثل یهود و نصاری جمیع [illegible] همراه جنازه حاضر بودند و [illegible] ساخته پهلو بپهلو مسلمانان میرفتند [illegible] اهل اسلام پیش جنازه میرفتند که غیر اقوام پرسیدند که شما را با مولانا چه تعلق بود و چه مناسبت حاصل بود گفتند اگر مسلمانان را بجای محمد بود ما را هم بجای موسی و عیسی علی نبینا و علیهم السلام بود اگر شما را پیشوا و معتقد بود ما را هم چنان بود [illegible] و کشمکش جنود و ازدحام خلق و بعد مسافت گورستان صندوق تابوت چند بار بدل کرده شد و چوب تختهای صندوق پاره پاره کرده بطور تبرک همه حاضران بردند قریب شام بقبرستان رسیدند حضرت شیخ صدر الدین برای ادای نماز پیش رفتند [illegible] دست تا بگوش نیاورده بودند که [illegible] بیهوش افتادند باز قاضی سراج الدین نماز جنازه خواندند تا چهل روز بر مزار مولانا آمد و شد مردمان بود و بخضوع و خشوع حاضر در مزار الانوار شده سعادت دارین حاصل میکردند سلطان ولد در مثنوی خویش بطور مختصر این واقعه را بسلک نظم در آورده و هو هذا

پنجم ماه در جمادی آخر	بود نقلان آن شه فاخر	سال هفتاد و دو بده بعدد	ششصد [illegible]	چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت نالان فلک [illegible]
مرد و زن شهر از صغیر و کبیر	گشت اندر فغان [illegible]	در میان [illegible]	کرده [illegible] گریبان چاک	بجنازه همه شده حاضر	از سر مهر عشق [illegible]
[illegible]	دیده [illegible]	عیسوی گفت هست عیسی ما	موسوی گفت هست موسی ما	همه کرده ز غم گریبان چاک	همه از سوز کرده بر سر خاک
[illegible]	[illegible] تا چهل روز	[illegible]	بعد چل روز سوی خانه شدند	همه مشغول این فسانه شدند	تمت

برگ پایانی از چاپ سنگی

شرح دفتر اول

به عون خالق مکین و مکان و رازق انس و جان در این زمان خرخی اقتران نسخهٔ ولوله انگیر باده نوشان خمخانهٔ شوق معرفت و دلدادگان شاهد ذوق حقیقت یعنی دفتر اول از افاضات جامع شریعت و طریقت حضرت مولانا جلال‌الدین رومی قدّس سرّه کسی که در شأن این گفته دُرّ سفته:

مثنوی مولوی معنوی　　هست قرآن در زبان پهلوی

مزین به تازه حواشی اساتذهٔ کاملین مثل مولانا ایّوب و سید عبدالفتاح و میر نورالله و حضرت بحرالعلوم و غیرهم به اهتمام مصدر فیض عمیم قاضی عبدالکریم بن قاضی نورمحمد صاحب تاجر کتب و مالک مطبع کریمی و فتح‌الکریم در مطبع نامی گرامی کریمی واقع بمبئی بهائی کله مطبوع طبائع اهل جهان شد. /٦/

شرح دیباچه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الّذی استاثر فی حجاب غیبه بالغنی و القدم ثم میز الاشیاء اعیانها فی علمه فی العدم و اتصف بصفاته کما هو و تسمی باسمانه و اظهر الموجودات و ظهر فیها فعبد و سجد فلا اله الّا هو و الصلوة علی مظهره الاتم المتمم للحکم عبده و رسوله الاکرم و علی آله و اصحابه المخصصین بالعرفان و اهل بیته الکرام عند الرحمن.

اما بعد فیقول العبد الضعیف الراجی [الی] الرحمهٔ الرحمانیهٔ و الرحیمیهٔ عبد العلی محمد بن نظام

الدین محمد من القبیلة الانصاریة عامل بهما الله یوم لقائه باکرام و اسکنهما دار السلام:

ان کمال اعیان الانسان بالفوز بالسعادة القصوی و الوصول الی المنزل الاسنی تحصیل العلم بالله و صفاته العلیا و معرفة اسمائه الحسنی و هو العلم الذی نزل علی قلوب الرسل الاصفیاء و اوحی به الکمل من الانبیاء و بلغوا ما نزل الیهم الی الانام لیهتدوا سبل السلام فاهتدی جمیع من الاتباع الذین کشف الله بصیرتهم فعلموا ما نزل الی المرسلین و احتووا اسراره من العارفین الکاملین بالکشف و العیان و استغنوا به عن الحجة و البرهان فهم الذین تبعوا الرسل الکرام و دعوا الی الله علی بصیرة و هدوا الی السبیل المحمدی و الطریق الاحمدی مع انفتاح البصیرة ففی الغایة القصوی فی العلم بالمبدء و المعاد المرسلون الاصفیاء و النبیون الامناء لاسیما سیدهم و افضلهم محمد المصطفی و احمد[1] المجتبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم الذی نزل علیه الکتاب الحاوی للعلوم جمة و اوحی الیه السنن الجامعة للاسرار طرا ثم التابعون المکاشفون باسرار ما نزل علیه صلوات الله علیه و آله و هم الاولیاء الاتقیاء الذین آمنوا بما جاء به و تبعه ببصیرة و کشف ثم الذین حصل لهم العلم الایمانی بتقلید ما خاطب به الله علی لسان رسوله صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم بالحدیث و القرآن علی حسب ما کوشف باسرارهم العارفون الکاملون فهم المؤمنون لایشقون ابدا.

و علم التصوف المشتمل علی ما کوشف به العلماء بالله من اسرار الدین و جاء به الرسول من العقائد و الاعمال القلبیة من اجل العلوم قدرا.

و لقد صنف فیه کتب شریفة و زبر قویمة لاسیما کتاب فصوص الحکم و الفتوحات المکیة للشیخ الاکمل و الامام الاجل قدوة ائمة الاولیاء و افاضل العرفاء خاتم الولایة المحمّدیّة الشیخ محیی الملة و الدین /۷/ محمد بن العربی علیه الرضوان فانهما کتابان حاویان للاسرار[2] الدینیة و الرمز القرآنیة لم یفت عنهما علم من علوم الحقائق و دقیقة کوشف بها الاولیاء من الدقائق و کل ما قصد فی الکتابین تبیانه صدق و صواب و لایلیق لاحد فیهما الارتیاب.

---

۱. در اصل: الاحمد.

۲. در اصل: لاسرار.

فاختلج فی قلبی ان احرر کتابا مشتملا علی ضروریات ما یجب[۱] به الایمان و محتویا علی عقائد حکم به الکشف و العیان مما بین فی ذینک الکتابین المشهود بکونهما الحق المتین.

فان کتاب فصوص الحکم کتاب معطی ذلک الشیخ الاکمل من رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایاه المأمور بالالقاء علی المومنین لیؤمنوا بما فیه من اسرار القرآن و السنّة و ینتفعوا به و کتاب الفتوحات لم یکتب فیه بما کوشف الا بقدر ما امر بابانته و الا فکشفه مما لا یسعه کتاب و دفاتر بید انه کان المختلج امرا عظیما «این السهی من اکمه» فکنت مقدما فیه رجلا و مؤخرا اخری الی ان القی الله فی قلبی ما ثبت به قدمی علی الاقدام.

و کان کتاب المثنوی للامام الهمام الکامل صاحب الکشف الصحیح کتابا مشتملا علی الاسرار الکشفیة و طرق السلوک لکن کان فی الامانة مجملا بحیث کان متعسرا علی الطلاب حله فقصدت ان اشرحه شرحا افصل ما فیه من الاسرار علی طبق ما فصله الشیخ الاکبر قدوة العرفاء فی کتابیه من فصوص الحکم و الفتوحات المکیة و ابین ما اهمله الشراح من تبیان الحقائق و الاسرار و تبعت فی حل الالفاظ علی ما فی الشروح المعتبرة للکرام و ترکت التطویل فیه و آثرت التفصیل فی تبیان المقاصد و کشف الاسرار و انا اسأل الله ان ینفع به الطلاب و ان یبقی ذکری بینهم الی یوم القیام و ان یجعله ذریعة فی یوم المعاد و یخصنی بجزیل الثواب و المسئول من الطلاب ان لا ینسونی بالدعاء بسلامة العافیة.

فها انا اشرع و ما توفیقی الّا بالله

و ما را توفیق نیست مگر از خدا

---

۱. در اصل: یحب.

بسم الله الرحمن الرحیم

آغاز دیباچه کتاب

هذا کتابُ الْمَثنوی المعنوی، وَ هُوَ أُصولُ أُصولِ أُصولِ الدّین،

این کتاب مثنوی معنوی است و این بیخ بیخ بیخ دین است

فی کشْفِ أَسْرارِ الْوصولِ وَ الْیقین، وَ هُوَ فِقْهُ اللّهِ الاکبَر، وَ شَرْعُ اللّهِ الازْهَر، وَ [بُرهانُ الله الاظْهَر]، مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ

در ظاهر ساختن رازهای رسیدن بخدا و یقین کردن بآن و این احکام خداوند اکبرست و شرع خدا که روشنتر است و [برهان آشکار خداوند است]. حال نور او مانند قندیلی است

فِیها مِصْباحٌ، یشْرِقُ إِشْراقاً أَنْوَرَ مِنَ الاصْباحِ، وَ هُوَ جِنانُ الْجَنانِ، ذو الْعُیونِ وَالْأَغْصانِ،

که در وی چراغ باشد که روشن گرداند روشن کردنی روشن تر از صبح و این مثنوی بوستان دل است که خداوند چشمه ها و شاخه هاست

منها[۱] عَینٌ تُسَمّی عِنْدَ ابْناءِ هذا السَّبیلِ سَلْسَبیلاً[۲]، وَ عِنْدَ اصْحابِ المَقاماتِ وَ الْکراماتِ خَیرٌ مَقاماً

در آن بوستان چشمه ای است که نامیده میشود نزد رهروان این راه سلسبیل و نزدیک صاحبان کرامتها و مقامها بهتر است از روی قرارگاه

/۸/ وَ أَحْسَنُ مَقِیلًا[۳]، الْأَبْرارُ منه یأْکلونَ وَ یشْرَبُونَ، وَ الْأَحْرارُ مِنْهُ یفرَحُونَ وَ یطْرَبونَ، وَ هُوَ کنِیلِ

و نیکوتر است از جهت جای استراحت نیکوکاران درین بوستان میخورند و مینوشند و آزادان ازو شاد میشوند و طرب میکنند و این مثنوی همچو دریای

مِصْرَ شَرابٌ لِلصّابِرینَ، وَ دم حسرة عَلی آلِ فِرْعَوْنَ وَ الْکافِرینَ، کما قالَ الله تبارک و تَعالی یضِلُّ بِهِ کثِیراً وَ یهْدِی بِهِ کثِیراً، وَ انَّهُ شِفاءُ الصُدورِ وَ جَلاءُ الْأَحْزانِ، وَ کشّافُ القُرآن، وَ سَعةُ[٤] الأَرزاقِ،

وَ مصر است آشامیدنی مر شکیبایان را و خون و دریغ است بر متابعان فرعون و ناگرویدگان چنانچه فرمودست خدای برتر گمراه میسازد باو بسیاری را و هدایت میکند باو بسیاری را و تحقیق آن مثنوی

---

۱. در اصل: فیها.

۲. سلسبیل: بفتح هر دو سین مهمله بر وزن زنجبیل نام چشمه‌ای است در بهشت و به معنی چیز نرم و خوشگوار. (از منتخب و لطائف).

۳. مقیل: بفتح نیمروز خفتن. (از لطائف).

٤. سعة: بکسر اول و فتح عین مهمله و بعده فوقانی بمعنی فراخی و گنجایش. (غیاث از منتخب و صراح).

شفای سینه هاست و دورکنندهٔ اندوههاست بیان کنندهٔ قرآن است و فراخی رزق‌ها و
تَطْیِیبُ الأَخْلاقِ، بِأَیدِی سَفَرَةٍ کِرامٍ بَرَرَةٍ یمْنَعونَ بِأَنْ لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تنزیل من رب العالمین لا یأْتِیهِ الْباطِلُ
پاکیزه ساختن خصلتها بدستهای نویسندگان کرام نیکوکاران منع میکنند باینکه نسایند او را مگر پاکان. از سوی پروردگار جهانیان آمده است[۱] نمی آید او را باطل
مِنْ بَینِ یدَیهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ، وَ اللّٰهُ یرْصُده وَ یرقبُهُ وَ هُوَ خَیرٌ حافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرّاحِمِینَ، وَ لَهُ أَلقابٌ أُخَرُ
از پیش و نه از پس و خدای تعالی نگاه میدارد او را و محافظت میکند او را پس حق سبحانه نیکو نگهبان است و او مهربان ترین مهربانان است و مر آن مثنوی را لقب‌های
لا یسعها احاطهُ التحریر لَقَّبَهُ اللّٰهُ تَعالی، وَ اقْتَصَرْنا عَلی هذا الْقَلیلِ وَ الْقَلیلُ یدُلُّ عَلَی الْکَثیر، وَ الجُرْعَةُ تَدُلُّ
دیگر است نه گنجایش دارد او را دائره تحریرها باو که لقب کرده است خدا او را و کوتاه کردیم ما بر این اندک و اندک دلالت میکند بر بسیار و یک آشامهٔ آب دلالت میکند بر
عَلَی الغَدیرِ، وَ الحُفْنَةُ تَدُلُّ عَلَی البَیدَرِ الکبیرِ.
دریا و مشت غله دلالت میکند بر خرمن بزرگ.
یقُولُ العَبْدُ الضَّعیفُ المُحْتاجُ الی رَحْمَةِ اللّٰهِ تَعالی: مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بنِ حُسَینِ البَلْخیّ ثم الرومی
میگوید: بندهٔ ناتوان نیازمند بسوی رحمت حق تعالی محمد پسر محمد پسر حسین ساکن بلخ سپس روم[۲]
تَقَبَّلَ اللّٰهُ تعالی مِنْهُ سعیه اجْتَهَدْتُ فی تَطْویلِ المَنْظُومِ المَثْنَوِی المعنوی الْمُشْتَمِلِ عَلَی الغَرائِبِ[۳] وَ النَّوادِرِ وَ
قبول کند از وی خدای تعالی کوشش او را- جهد کردم در دراز ساختن نظم کرده مثنوی معنوی که فراز گیرنده است بر معانی شگفت و بر نو آورده و
غُرَرِ الْمَقالاتِ، وَ دُرَرِ الدَّلالاتِ، وَ طَریقَةِ الزُّهادِ وَ حَدیقَةِ العُبّادِ، قَصیرَةُ المَبانی، کثیرَةُ المَعانی، لِاسْتِدْعاءِ سَیدی
بر سخنان روشن و بر دلالتهای تابان همچو مروارید و براه زاهدان و باغ عبادت کنندگان در حالکیه مثنوی کوتاه عبارت است بسیار معانی برای طلب کردن مهتر من
وَ سَنَدی، وَ مُعْتَمَدی، وَ مَکانِ الرُّوحِ مِنْ جَسَدی، وَ ذَخیرَةِ یوْمی وَ غَدی، وَ هُوَ شیخ قُدْوَةُ[۴] العارِفینَ،

۱. در اصل: ترجمه نشده است.
۲. در اصل: ترجمه نشده است.
۳. غرائب: جمع غریب بمعنی نادر و جمع آن نوادر.
۴. قدوة: بالکسر و بالضم بمعنی پیشوا. (منتخب و کشف).

امامُ الْهُدی وَ الیقینِ،

و تکیهٔ من و اعتماد کردهٔ من و جای روح از تن من و ذخیرهٔ امروز و فردای من و او شیخ که پیشوای عارفان است و امام رهنمای و یقین است /۹/

مُغیثُ الوَرَی، امینُ القُلُوبِ وَ النُّهی، وَ ودیعَةُ اللّهِ[1] بَینَ خَلیقَتِهِ، وَ صَفْوَتِهِ فی بَرِیتِهِ، وَ وَصایاه لِنَبِیهِ،

فریاد رس خلق امانت دار دلها و خردها و وسیلهٔ خدا میان خلق او و برگزیدهٔ او در آفرینش او و اندرزهای او از برای پیغمبر او

وَ خَبایاه[2] عِنْدَ صَفیهِ، مِفْتاحُ خَزائِنِ العَرْشِ، امینُ کنُوزِ الفَرْشِ، ابُو الفَضائِلِ حُسامِ الحَقِّ وَ الدّینِ

و رازهای او نزد برگزیدهٔ او کلید خزانهای عرش امانت دار گنجینه های زمین صاحب فضیلت‌ها حسام‌الحق و الدین

حَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ البلخی الْمَعْرُوف بِابْنِ أَخی تُرک ابُو یزیدِ الوَقْتِ جُنَیدُ الزَّمانِ صِدّیقُ بْنُ صِدّیقِ

حسن نام پسر محمد پسر حسن ساکن بلخ معروف بابن اخی ترک است بایزید وقت جنید زمان و او صدیق ابن صدیق

بْنِ صِدیقِ رضی اللّهعنه وَ عَنْهُمُ الأُرْمَویُّ الأَصْلِ الْمُنْتَسِبُ إِلَی الشَّیخِ الْمُکرَّمِ بِما قالَ أَمْسَیتُ کرْدیا[3] وَأَصْبَحْتُ

ابن صدیق است خوشنود باد خدا از او و از ایشان رومی الاصل نسبت کرده شد بسوی شیخ بزرگ بآنچه گفته است شب کردم در جائیکه نادان بودم و صبح کردم

عَرَبیا[4] قَدَّسَ اللّهُ تعالی رُوحَهُ وَ أَرْواحَ اسلافه و أَخلافِهِ فَنِعْمَ السَّلَفُ وَ نِعْمَ الخَلَفُ، و لَهُ نَسَبٌ أَلْقَتِ الشَّمْسُ عَلَیهِ رِداءَها، وَ حَسَبٌ

در جائیکه دانا بودم پاک سازد خدا روح او را و ارواح بزرگان او را و فرزندان او را پس نیکو سلف است و نیکو خلف و برای او اثریست[5] که انداخته است آفتاب بر وی چادر خود را و صفائی است

أَرخَتِ النُّجومُ لَدَیهِ أَضواءَها، لَمْ یزَلْ فِناءُهُمْ قِبْلَةَ الإِقبالِ، یتَوَجَّهُ الَیها بَنُوء الوُلاةِ، وَ کعْبَةُ الامالِ یطُوفُ بِها وُفُودُ

---

۱. در اصل: ذریعةُ الله.

۲. خبایا: بفتح اول و چهارم و یای تحتانی خیمها و پوشیدگی‌های هر چیز. (غیاث).

۳. کرد: بالضم طائفه است از صحرانشینان.

٤. عرب: بفتحتین ملکی است معروف در واهان.

۵. در اصل: نثریست.

که فروهشته است ستارگان نزد او روشنیهای خود را همیشه باد پیشگاه در ایشان قبلهٔ دولتمندان که روی آرند بسوی او حاکمان و همیشه باد کعبهٔ امیدها که طواف کنند بسوی او گروه

العُفاةِ، وَ لا زالَ کذلِک ما طَلَعَ نَجْمٌ وَ ذَرَّ شارِقٌ لِیکونَ مُعْتَصَمًا لِأُولِی البَصائِرِ الرَّبّانیینَ الرّوحانیینَ السَّمائیینَ

ساکنان و همیشه باد آن پیشگاه در، همچنان تا وقتیکه طلوع کند ستاره و آفتاب بر آید تا باشد جای پناه برای خداوندان بینائیها که راستان در دین اند روحانیان و آسمانیان

العَرْشیینَ النُّوریینَ، السُّکتِ النُّظّارِ، الْغُیبِ الْحُضّارِ، الْمُلُوک تَحْتَ الأَطْمارِ، اشْرافُ الْقَبائِلِ، اصْحابُ الْفَضائِلِ، انْوارُ الدَّلائِلِ،

و عرشیان و نوریان خاموش بینندگان غائب حاضران پادشاهان زیر جامه‌های کهنهٔ بزرگان قبیله‌ها صاحبان فضیلت‌های روشنی‌های دلیل‌ها قبول کن

آمین یا رَبَّ الْعالَمین.

ای پروردگار جهانیان.

وَ هذا دُعاءٌ لا یرَدُّ فَانَّهُ دُعاءٌ لِأَصْنافِ الْبَرِیةِ شامِلٌ. وَالحمد لله وحده و صَلَّی اللّهُ عَلی سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ عِتْرَتِهِ الطّاهِرینَ،

و این دعانیست که رد نمی شود پس این دعا مر جمله اقسام خلق راست فراز گیرنده و درود خدا باد بر سردار ما که محمد است و بر اولاد او و متعلقان او که پاکانند.

وَ حَسْبُنَا اللّهُ وَ نِعْمَ الْوَکیلُ نعم المولی و نعم النصیر یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید. تمت

و کافی است برای ما خدا و نیکو ضامن است نیکو مولی و نیکو یاری کننده میکند خدا هر چه میخواهد و حکم میکند هر چیزیکه اراده میکند.

تمام شد دیباچه. /۱۰/

دفتر اول کتاب مثنوی مولانا روم

آغاز شرح مثنوی مولانا روم دفتر اول من تصنیف مولانا عبدالعلی بحرالعلوم

بسم الله الرحمن الرحیم

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند / وز نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

عارف نامی شیخ عبدالرّحمن جامی قدّس‌سرّه در شرح این می‌فرمایند:

که مراد از نی انسان کامل و مکمّل که فانی فی اللّه و باقی باللّه است و لفظ نی را به انسان کامل مناسبت تامّه است، زیرا که لفظ نی در نفی هم مستعمل می‌گردد و این کامل نفی وجود عارض خود کرده، راجع به عدم اصلی خود گشته و ذات نی را هم به انسان کامل مناسبت تامّه است، زیرا که چنانکه نی تهی گشته است و الحان و نغمات که از وی به ظهور می‌آید، همه منسوب به زنندهٔ نی است، همچنین انسان کامل از وجود خود و اوصاف خود تهی گشته و متّصف به اخلاق اللّه گشته، همهٔ اوصاف او و اخلاق و افعال او منسوب به سوی حقّ گشته.

غرض از این تقریر، بیان علاقهٔ استعاره است و مشابهت در میان انسان کامل و معنی حقیقی نی ظاهر است به وجه دیگر، زیرا که مولوی قدّس‌سرّه از ارباب سماع بودند و سماع آواز نی می‌فرمودند و حضرت ایشان را در وقت سماع نی حالات عظیمه وارد می‌شدند و معارف مکشوف می‌شدند.

و در نفحات مذکور است که مولوی قدّس‌سرّه فرمودند که: آواز رباب، آواز صریر در بهشت است، ما می‌شنویم آواز باز شدن در بهشت، چنانکه از استماع کلام انسان کامل فهم را حالات عظیمه پیدا می‌شوند و معارف جسیمه حاصل می‌آیند و مشهود می‌شوند. پس استعاره کرد لفظ نی را برای انسان کامل و این مناسب مشرب مولوی و دیگر ارباب سماع است قدّس اسرارهم.

و نیز عارف جامی تجویز فرمودند: که نی به معنی قلم گرفته، مستعار برای انسان کامل ساخته شود، اگرچه مناسب بعض ابیات نیست و مراد از جدایی که در مصرعهٔ ثانی واقع شده دوری از مرتبهٔ غیب و غلبهٔ احکام مابه‌الامتیاز است و مراد از نیستان غیب اول و تعین الهی است، که عبارت از ذات

مستجمعهٔ جمیع اوصاف و متسمیه به جمیع اسمای کلّیه و جزئیه و تعینات علی وجه الاجمال، به وجهی که صالح است مر ظهور همهٔ اسماء و تنزّلات را و در این مرتبه به وجهی کثرت نیست، نه حقیقی و نه اعتباری و این مرتبهٔ احدیت است و در این مرتبه اصلا کثرت را وجود نیست و نه ثبوت و این مرتبهٔ عدم کثرت است و نیست مگر ذات احدیت که ظهور در کثرت بالقوّه در اوست، بدین معنی که بعد تنزّل وی در تعین ثانی کثرت پیدا شود.

و امّا هویت ذات صرفهٔ مطلقه که در وی تعین اصلا نیست، پس وجود بحت است که همهٔ اسماء و رسوم مستهلک‌اند در او، نه مشار گردد و نه مسمّی گردد، بلکه غنی است و قدیم است، نه به این معنی که غنا و قدم از اوصاف او باشد، که این همه از جمله اسماء است، بلکه به معنی سلب حاجت است و سلب بدایت است و به ذات خود کامل است، معرّی از اضافات و منزّه از مشهودیت است و خود نزد خود حاضر است بذاته، نه به حضور زائد، بلکه به معنی اینکه نفس ذات است و بس،

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وز هرچه گفته‌اند [و] شنیدیم و خوانده‌ایم[۱]

پس انسان کامل را دوری این مرتبه شاکی نمی‌تواند باشد که رسیدن به این مرتبه احوال است

عنقا شکار کس نشود، دام بازچین کاینجا همیشه باد بدست است دام را[۲]

عارف جامی از نیستان این مرتبه مراد نداشته‌اند، بلکه مرتبهٔ غیب اوّل مراد داشتند فلا تغفل.

و نیز نیستان عبارت است از آن موضع که ثابت می‌شود در آن نی و صلوح ظهور نی است و این معنی را مناسب نیست، مگر مر احدیت، که تعین است که صلوح ثبوت تعینات و شئونات در اوست و امّا ذات بحت، پس مستهلک است در او هر چیز.

پس حاصل معنی برطبق تقریر این عارف آن است که: از انسان کامل بشنو که چون حکایت می‌کند و از غلبهٔ «مابه‌الامتیاز» شکایت می‌کند، که این غلبهٔ «مابه‌الامتیاز» از وطن اصلی وی که غیب اوّل است، جدا ساخته و از مرتبهٔ غیب اوّل چونکه جدا کردند و ممتاز ساخته‌اند، از نفیر انسان مرد و زن که عبارت از اسماء فعلیه و اعیان ممکناتند، در ناله و فریاداند که چرا ممتاز شده، از غیب اوّل دور افتادند.

---

۱. سعدی، مصلح‌الدین، کلیات سعدی: ص ٣٤.

۲. حافظ، شمس‌الدین محمّد، دیوان حافظ شیرازی: ص ۷۷.

و نیز عارف سامی فرمودند: که می‌تواند که نی بر معنی خود باشد، لیکن کنایه از انسان کامل و این شکایت مذکور تمام کلام است، زیرا که ارباب فهم از همهٔ موجودات به لسان احوال و اوصاف ایشان معنی لطیفه می‌گیرند و به طالبان مبذول می‌سازند و این لطیف می‌نمایند و تحقیقش آن است که مولوی از ارباب سماع بودند و از نی شکایت جدایی‌ها شنودند و نی شکایت جدایی از نیستان به قطع شاخ او از بیخ و جدایی قطع وی از طرف دیگر، که از این قطع کمال امتیاز حاصل شد از نیستان و جدایی به سبب وقوع این سوراخ‌ها ممتاز کلّی از نیستان شد، تا اینکه حقیقت دیگری کسب کرد. پس شکایت نی از این جدایی‌ها ذکر کرده شد و کنایه و تعریض داشته شد از شکایت انسان کامل از جدایی خود از مرتبهٔ غیب اوّل و از نالیدن همهٔ اسماء و صفات در نالهٔ او.

پس همان معنی برآمد که گفته شده و می‌تواند که استعارهٔ تمثیلیه باشد، که مفردات او بر معانی خود باشند و شکایت انسان کامل را بشکایت نی تمثیل داده تمام کلام مرکب را در شکایت انسان کامل مذکوره و نالیدن اسماء و صفات در نالهٔ انسان کامل استعمال کرده شد. پس مفاد همون برآمد که عارف سامی فرموده‌اند.

و شیخ عبداللّطیف رحمة‌اللّه‌علیه از نی، روح انسانی مراد داشته و از جدایی، جدایی از استفاضهٔ انوار حقّ و از نیستان، جای افاضهٔ آن و از بریدن از نیستان، آمدن در بدن تیره و این تقریر بعید از ابیات آینده است، زیرا که انطباق آن بر آن تقریر مشکل است، چنانکه خواهی دریافت و عارف جامی قدّس‌سرّه معنی این هر دو بیت به نظم آورده.

نظم:

روزی که پیش از روز و شب حبذا — فارغ از اندوه و آزاد از طلب
متّحد بودیم با شاه وجود — حکم غیریت به کلّی محو بود
بود اعیان جهان بی‌چند و چون — ز امتیاز علمی و غیبی مصون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت — نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
نی ز حق ممتاز نی از یکدگر — غرق در دریای وحدت سربه‌سر
ناگهان در جنبش آمد بحر جود — جمله را در خود ز خود پیدا نمود

امتیـــاز علمـــی آمـــد در میـــان — بی‌نشـــانی را نشـــان باشـــد عیـــان
واجـب و ممکـن ز هـم ممتـاز شـد — رسـم و آیـین دویـی آغـاز شـد
بعـد از آن یـک مـوج دیگـر زد محیط — سـوی سـاحل آمـد ارواح بسـیط
مـوج دیگـر زو پدیـد آمـد عیـان — پیش آن کـز زمـرهٔ اهـل حـق اسـت
مـوج دیگـر بـاز در کـار آمـده — بـرزخ جـامع[۱] میـان جسـم و جـان
نـام آن بـرزخ مثـال مطلـق اسـت — جسـم و جسـمانی پدیـدار آمـده
جسم هم گشته‌ست طـورا بعـد طـور — تـا بـه نـوع آخـرش افتـاده دور
نـوع آخـر آدم اسـت و آدمـی — گشـته محـروم از مقـام محرمـی
بـر مراتـب سـر بـه سـر کـرده عبـور — پایه‌پایـه ز اصـل خـود افتـاده دور
چـون نگـردد زار مسـکین زیـن سـفر — نیسـت از وی هـیچ‌کس مهجـورتر
نـی کـه آغـاز حکایـت می‌کنـد — از جـدایی‌ها شـکایت می‌کنـد
کـز نیسـتانی کـه در وی هـر عـدم — رنـگ وحـدت داشـت بـا نـور قـدم
تـا ز تیـغ فـرقتم ببریده‌انـد — از نفیـرم مـرد و زن نالیده‌انـد
کیسـت مـرد؟ اسـمای خـلاّق ودود — کـآن بـود فاعـل در اطـوار وجـود
چیسـت ز آن اعیـان جملـه ممکنـات — منفعـل گشـته ز اسـماء و صـفات
چـون همـه اسـماء و اعیـان بی‌قصـور — دارد انـدر رتبـهٔ انسـان ظهـور
جملـه را در ضـمن انسـان ناله‌هاسـت — که چرا هریک ز اصـل خـود جداسـت
شـد گریبان‌گیرشـان حـبّ الـوطن — ایـن بـود سـرّ نفیـر مـرد و زن[۲]

و لله درّ هذا العارف الجامی آنچه حاصل بیتین بیان فرموده، زیاده بر آن متصور نیست، و ما این را اصل گردانیده، شرح ابیات مناسب آن خواهم کرد.

---

۱. در اصل: جان.
۲. جامی، عبدالرحمن، مرقع نی‌نامه: ص۸۶.

سینه خواهم شرحه شرحه[۱] از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

یا این داخل کلام نی است، که عبارت از انسان کامل است و یا مقولهٔ مولوی است، که بعد ذکر حال مطلق انسان کامل، خود می‌فرمایند.

و حاصل اینکه انسان کامل می‌گوید و یا مولوی می‌فرمایند که /۱۱/ سینهٔ خود را پاره‌پاره از فراق و هجر می‌خواهم، به وجهی که الم و رنج طلب هر وقت در سینه باشد، تا بگویم پیش طالبان شرح درد اشتیاق را به وجهی که در دل طالبان این شرح تاثیر کند، زیرا که:

«آه صاحب درد را باشد اثر»

اگر سائل اشکال آرد و گوید که: انسان کامل و نفس نفیس مولوی قدّس‌سرّه چونکه به کمال رسیدند، در وصال‌اند و فراق را آنجا گنجایش نیست، پس چگونه خواهش شرحه شرحه شدن سینه از فراق راست آید، گفته می‌شود در جواب که انسان کامل هرچند که سیر الی اللّه و من اللّه تمام کرده واصل گشته، لیکن سیر فی اللّه را حدّ نهایت نیست، که تجلّیات حقّ را نهایت نیست، پس در هر تجلّی که مشاهده می‌کند، طالب دیگر می‌باشد، پس دائم در فراق است، لهذا حضرت رسول مقبول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مأمور شدند به طلب زیادت در تجلّی علم به قول او سبحانه تعالی: «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً»(طه: ١١٤)، و نیز دعا می‌فرمودند:

«ربّ زدنی فیک تحیرا» و اسماء حقّ را سبحانه نیز نهایتی نیست، پس علم هر اسمی که پیدا می‌شود انسان کامل را و مشاهدهٔ حق در آن اسم حاصل آید او را، طلب معرفت به اسم دیگر پیدا آید و انسان کامل همیشه در تشنگی می‌باشد و دریاهای معرفت فرومی‌برد و تشنگی او زائل نمی‌شود و اول دلیل بر آن است، که در حدیث شفاعت واقع است که: الهام کند مرا اللّه تعالی اسمایی که علم کسی به آن اسماء نرسیده است، پس یاد کنم اللّه تعالی را به آن اسماء و شفاعت کنم امّت را.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرموده که: شفاعت موجب فضل بر اولین و آخرین است، به همین وجه است که این علم حاصل شود که کسی را که حاصل نیست و بعضی شرّاح را از سینه سینهٔ مخاطب

---

۱. پاره پاره.

مراد داشته‌اند. پس حاصل آن شد که مخاطب چنین خواهم که الم فراق در سینهٔ او مستقرّ شده است، تا بر وی حال درد و اشتیاق گفته آید و شنیدن این، تأثیر بخشد او را و فیض بردارد، زیرا که در حالی از درد کلام مرشدان و ارشاد ایشان تأثیر نمی‌کند و این معنی هم می‌تواند شد، و اللّه اعلم.

هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش　　باز جوید روزگار وصل خویش

اگر بیت اوّل مقولهٔ مولوی است، پس این بیت نیز مقولهٔ مولوی است قدّس‌سرّه و اگر بیت اوّل به لسان نی است، پس احتمال دارد که این هم به لسان نی باشد، که عبارت از انسان است.

و حاصل آنکه، هرکس که از اصل خویش که معشوق وی است جدا گردد و دور افتد، البتّه وصل را باز خواهد جست. پس کسی که اصل خود را که بی‌رنگی است واصل بود، پس دور افتاد، که به رنگ و امتیاز متلبّس شد و شاعر این وصل و دوری باشد، البتّه در ناله درآید، که این مصیبت عظیمه است بر وی و چون انسان کامل را معرفت این وصل و دوری حاصل است و شاعر است به این دوری و وصل، پس البته در ناله باشد با جمیع اجزا که اسما و اعیان‌اند.

من به هر جمعیتی نالان شدم　　جفت خوشحالان و بدحالان شدم

این مقولهٔ مولوی است قدّس‌سرّه، می‌فرمایند: که من با هر جمعیت که در من است، -او جمعیت اسمانیه و روحیه و مثالیه- نالان شدم، زیرا که حقیقت انسان کامل، جامع است همهٔ حقایق اسمانیه و کونیه را، پس نالهٔ انسان کامل با این جمعیت است و تمام جمعیت در انسان کامل در ناله است، در ضمن نالهٔ او و مولوی قدّس‌سرّه انسان کامل‌اند، پس نالهٔ ایشان نیز نالهٔ هر جمعیت است. پس از دریافت این ناله معرفت حال اسما و اکوان حاصل آید و معنی مصراع ثانی آنکه: من جفت و جامع همهٔ خوشحال و بدحال هستم و مراد از خوشحال اسمای جمالیه و از بدحال اسمای جلالیه، چه از ظهور آثار اسمای جمالیه در مظاهر خوشوقت می‌شوند و از ظهور آثار اسمای جلالیه، مظاهر را بد می‌نماید، پس خوشحال و بدحال به جهت مظاهر است ورنه اسمای اللّه تعالی همه حسنی‌اند و مبارک‌اند و یا مراد از خوشحال، مظاهر اسمای هدایت و از بدحال، مظاهر اسمای ضلالت، مثل مضلّ و امثال آن و یا مراد از خوشحال، مظاهری که محلّ ورود رحمت بی‌شائبهٔ غضب بود و از بدحال مظاهری که ورود غضب و انتقام است و مراد از جفت شدن با خوشحال و بدحال جامعیت و مشاهدهٔ

آن در مظاهر و در حقیقت خود و لهذا اعتراض از باطن خود انسان کامل بر احدی نمی‌کند، اگرچه به ظاهر، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و این به جهت آن است که همهٔ کائنات مظاهر اسمای الهیه‌اند و اسمای الهیه همه اسمای حسنی و مبارک‌اند و آنچه بر مظاهر می‌رود و از اقتضای ظاهر است در آن، که ذات متسمیه به اسم است و انسان کامل مشاهد این سرّ است و با مشاهدهٔ این سرّ انکار و اعتراض چگونه متصوّر گردد و آنچه که در "نفحات" از قول مولوی قدّس‌سرّه منقول است، که من با هفتاد و دو ملّت یکم همین معنی دارد، و اللّه اعلم بمراد عباده الخاصّهٔ و شرّاح، از جمعیت مراد همین مجالس عامّه دارند و حاصل برآرند که در هر مجلس ناله می‌کنم و جفت هرکس می‌شوم، خواه خوشحال باشد یا بدحال و آنچه که سابق گفته شد، ادقّ است و جامع اسرار است، پس ظاهر آن است که همان مراد خواهد بود.

هرکسی از ظنّ خود شد یار من　　از درون من نجست اسرار من

سرّ من از نالهٔ من دور نیست　　لیک چشم و گوش را این نور نیست

این در بیان حال کسان است، که صحبت ورزیدند با مولوی قدّس‌سرّه.

و حاصل آن است که، هرکس از طالبان به جهت حسن ظنّ که با ما داشت، یار و مصاحب گردید، لیکن اندرون یعنی در قلب من که اسرار بودند نجست، تا یافت آن اسرار پیدا کند و از جملهٔ آن نالهٔ من است با جمعیت مذکوره، که این نالهٔ قلبی است، نه نالهٔ لسانی، یافت و شنید این ناله موقوف بر تصفیه است، که از آن مشاهدهٔ قلب می‌شود و مقصود، نفی ایجاب کلّی است، نه سلب کلّی، پس با جستن بعض اصحاب وی، اسرار درونی قلبی را منافات ندارد و حاصل بیت ثانی آن است که: سرّ من از نالهٔ من دور نیست، پس کسی که نالهٔ من می‌شنود، از سرّ من غافل نمی‌تواند شد، لیکن چشم و گوش جسدی را این نور نیست، که سرّ قلبی را ببیند و نالهٔ قلبیه را بشنود، که ادراک حواسّ، مطلقا قاصر است از رسیدن به اسرار قلبیه، اگرچه در لفظ، ذکر دو حواسّ است، لیکن مقصود، نفی ادراک جمیع حواسّ جسدانیه است.

و در بعض نسخ چشم و گوش بدون واو عاطفه واقع شده است، پس لفظ چشم مضاف باشد به سوی گوش و گوش عبارت است از همین جسم و گوش و چشم مستعار برای قوّت سامعه است یعنی قوّت سامعه این نور ندارد که نالهٔ من بشنود و از شنیدن این ناله، اسرار دیگر دریافت نماید و بر این تقدیر معنی

مصراع اوّل آن است که: «سرّ من از نالهٔ من دور نیست» که از شنیدن نالهٔ من مدرک سرّ می‌شود.

و آنچه که شیخ افضل رحمه اللّه گفته که: اضافت بر این نسخهٔ بیانیه است، لیکن اطلاق چشم بر گوش لزوم آید و این بعید است، وجهی ندارد.

و آنچه که محمدرضاگفته که: بر این نسخه اضافت اشارت است به اینکه «شنید عین دید است» شاید که مبنی بر آن است که اضافت بیانیه قرار داده است.

پس حاصل برآمد که چشم، عین گوش است، لیک مع‌ذلک این اشاره مقصود مولوی قدّس‌سرّه نیست، زیرا که دید، عین شنید آن زمان می‌شود که، حواسّ جسد عین حواسّ قلب می‌گردند و جمیع حواسّ به رنگ وحدت می‌برآیند، آن زمان نور ادراک نالهٔ قلبیه و ادراک اسرار قلبیه می‌تواند شد، پس چگونه راست آید که چشم و گوش را نور ادراک سرّ و ناله نیست، بلکه مقصود آن است که حواسّ جسدانیه را نور ادراک سرّ قلبی و نالهٔ قلبی نیست اصلا و این معنی اگرچه مستفاد بر نسخهٔ اضافت می‌شود، لیکن بر نسخهٔ عطف اظهر است، پس نسخهٔ عطف اولی است، نه نسخهٔ اضافت، چنانکه محمّدرضا گمان برده.

و نیز باید دانست که شیخ افضل رحمةاللّه‌علیه در مصرعهٔ ثانی: «از درون من بجست اسرار من» «بای موحّده» برای اثبات تصحیح نموده و حاصل برآورده که مصاحبان احوال، مرا از درون من جستند، به سبب آنکه سرّ من از نالهٔ من دور نیست، پس هرکس که نالهٔ من بشنود، البتّه سرّ را دریابد و از «ناله» در بیت سابق، بر آن نالهٔ لسانی گرفته و از «جمعیت»، مجلس مصاحبان گرفته و تایید بر آن آورده که، خواجه عبید اللّه احرار قدّس‌سرّه فرمودند که: هرکه با این طایفه بنشیند باید که جهدی کند، از جمعیت او خبردار شود، بعد از آن، این سه بیت مثنوی بر زبان راندند:

من به هر جمعیتی نالان شدم — جفت خوشحالان و بدحالان شدم
هرکسی از ظنّ خود شد یار من — از درون من بجست اسرار من
سرّ من از نالهٔ من دور نیست — لیک چشم و گوش را آن نور نیست

و گفته که، قول حضرت خواجه قدّس‌سرّه دلالت کلّی دارد بر آنکه، لفظ «بجست» بر صیغهٔ اطلاق است و پوشیده بر تو نیست، که این ناشی از خطایی است از شیخ افضل رحمة اللّه علیه، که در اخذ

معنی بیت سابق کرده و تو دانستی که مرا در بیت سابق نالهٔ قلبی است با جمیع جمعیات و این مناسب نفی اثبات توست، نه اثبات، چنانکه بر اهل ذوق مخفی[۱] نیست و به مجرّد صحبت، شنیدن لازم نیست، بلکه شنیدن هر مصاحب خلاف واقع است پس اثبات جستن علی طریق ایجاب کلی خلاف واقع است و در کلام حضرت خواجه عبیدالله احرار قدّس‌سرّه هرگز دلالت نیست بر آنکه در این بیت مثبت است، بلکه مقصود خواجه آن است که، مصاحب اولیا را جهد آن باید، که اسرار از قلب ایشان بگیرند و این ابیات برخواندند برای ارشاد آنکه در قلوب کاملان ناله‌ها مشتمل بر اسرارند و اکثر مصاحبان از آن غافلند، پس جهد شنیدن آن باید و الله اعلم بالصّواب.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست　　　لیک کس را دید جان دستور نیست

این تمثیل سابق است، یعنی چنانکه جان و روح همراه تن است، لیکن از چشم دیده نمی‌شود، همچنین ناله و سرّ ما که در باطن است از حواسّ ظاهر مدرک نمی‌گردد.

آتش است این بانگ نای و نیست باد　　　هرکه این آتش ندارد نیست باد

«نایی» عبارت از زنندهٔ نی است و نی چون [مثال] شد برای انسان کامل، پس زنندهٔ نی حقّ باشد، که نالهٔ انسان کامل، نالهٔ حقّ است و نطق انسان کامل نطق حقّ است و انسان کامل ناطق به حقّ است، بلکه جمیع افعال انسان کامل، افعال حقّ‌اند و انسان کامل آلت اوست، چنانکه در قرب فرائض متحقّق است.

پس مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند که، آتش است این بانگ انسان کامل که بانگ حقّ است به قلب انسان کامل، چنانکه در نالهٔ قلبی و بر لسان[۲] انسان کامل، چنانکه در وقت مستی بر لسان بایزید قدّس‌سرّه رفت: «انّنی انا الله ... فاعبدنی»(طه: ۱٤)؛ و آتش بودن به جهت آن است که در قلب شنونده تأثیر می‌کند و می‌سوزاند از حدوث عشق و این بانگ، باد نیست که سردی آرد و جمود پیدا کند.

باز در مصراع ثانی دعا می‌فرمایند در حقّ محجوب، که هرکه او را این آتش نیست، بلکه محجوب است او را، نیست و فانی گرداناد از وجود بشری وی تا این آتش حاصل شود او را و عاشق کامل گردد.

---

۱. در اصل: خفی‌تر.

۲. در اصل: انسان.

آتش عشق است کاندر نی فتاد　　　جوشش عشق است کاندر می فتاد

«عشق» عبارت است از فرط محبّت و از «نی» انسان کامل مراد است و از «می» معشوق، چنانکه عرف شعر است و معشوق انسان کامل، ذات حقّ سبحانه است.

و حاصل معنی آنکه، آتش عشق است که اندر انسان کامل افتاد و قلب او را مستولی گشت، به وجهی که غیر محبوب را دخلی نیست در قلب وی و جوشش عشق است که اندر معشوق افتاد، چنانکه عاشق را فرط محبّت است با معشوق همچنین معشوق را فرط محبت است با عاشق.

مولوی قدّس‌سرّه این معنی در دفتر دیگر بیان فرمودند و حافظ شیرازی قدّس‌سرّه می‌فرمایند:

سایه[۱] معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد　　　ما بلو محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود[۲]

و حدیث قدسی: «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»[۳] نیز شاهد است بر آن.

و تحقیقش آن است که اسمای الهیه خواستند که آثار آن ظاهر شود، پس اللّه تعالی برای اظهار اسمای خود، عالم را موجود ساخت و این از شئونات حقّ است، تا این عالم مظاهر اسما گردد و اسما و آثار آن در او ظاهر می‌شود و این ظهور اسماء، که کمال اسمای حقّ است سبحانه، موقوف بر مظاهر است، اگرچه ذات حقّ در حدّ ذات خود مستغنی است از عالم و در کمال ذات خود اصلا محتاج نیست و چون خواست که خود با احد اسما و صفات در مظهری معروف و مشهود شود، که رؤیت خود نفس خود را، نیست مثل رؤیت او در مرآت، پس انسان کامل را پیدا ساخت و آیینهٔ جمال خود ساخت، پس حقّ را سبحانه محبّت با انسان بود، تا صفت محبوبیت و معشوقیت به ظهور آید، از این محبّت انسان را پیدا کرد، پس انسان کامل محتاج به حقّ است به جمیع وجود و بعد وجود، عاشق جمال او گردید، به وجهی که حقّ متحلّل و سائر است در هر جزو او و سوای حقّ دیگر راه نمی‌بیند و حقّ سبحانه مشتاق انسان کامل است، تا معبود به وجه اتمّ گردد و محبوبیت به وجه اکمل متّصف گردد.

و از اینجا ظاهر شد که عشق، صفت الهیه است، که خود عاشق ظهور خود است، پس از این در

---

۱. در اصل: پرتو.

۲. حافظ، شمس‌الدین محمّد، دیوان حافظ شیرازی: ص. ۳۳۳

۳. حکیم ترمذی، محمد بن علی، ریاضة النفس: ص۲۲.

جوش آمد، پس عالم پیدا ساخت و مقصود پیدا کردن نوع انسان آن بود که، او سبحانه تعالی عاشق انسان کامل است، که مظهر اتمّ است و ظهور در وی اکمل است و خلیفهٔ خود ساخت و غیر کامل هم محبوب وی است، به جهت ظهور با بعض اسما در او.

پس معنی مصراع ثانی ظاهر است که جوشش عشق اندر معشوق فتاد، تا عاشق به ظهور آمد، این است معنی، نه آنکه شیخ ولی محمّد گمان برده، که مراد از عشق، ذات حقّ است، به زعم آنکه در مصطلح صوفیه ذات حقّ را به عشق نامند و حاصل برآورده که ذات حقّ در نی است و ذات در می است، دو مظهر را ذکر فرمود، که هر دو رافع حجاب‌اند و باقی را بر قیاس گذاشت.

و در جایی دیده نشد، که در مصطلح صوفیه ذات حقّ را به عشق نامند، مگر آنکه صاحب لمعات قدّس‌سرّه اطلاق عشق بر ذات می‌کند و از این اصطلاح صوفیه لازم نمی‌آید، که برای اصلاح، اطلاق جمهور بلا قرینه باید، نه اطلاق بعض، خصوص چون به قرینه بود و نیز لفظ «آتش»، آبی[1] است از ارادهٔ ذات حقّ.

چه معنی آن می‌گردد که، آتش ذات حقّ در نی فتاد و این معنی ندارد، آبی از ارادهٔ ذات حقّ است از نی، نی معروف و مع‌هذا آنچه گفته از سریان ذات حقّ در مظهر نی مستفاد نمی‌شود، بلکه آنچه مستفاد می‌شود به تکلیف، آنکه آتش ذات حقّ که عشق است، در نی فتاده، می را که رافع حجاب گفته نیز استقامت ندارد، که اگر رافعیت حجاب حقّ قصد کرده، غلط است، بلکه می ناپاک است و حجاب حقّ است و موجب بعد است از حقّ و اگر از رفع حجاب، زوال حیا اراده کرده، پس مثل دل است و اگر رفع حجاب عقل اراده کرده، صحیح است، لیکن صالح غیر علّت، اختیار این نمی‌تواند شد، و اللّه اعلم.

نی حریف هرکه از یاری برید ‌ ‌ ‌ ‌ پرده‌هایش پرده‌های ما درید

یعنی انسان کامل حریف و غمخوار آن کس است که از معشوق جداست و در هجر افتاد، [مهجور] آن کس است که عاشق باشد، نه آنکه خالی از عشق و ظاهر است که انسان کامل غمخوار عاشق مهجور است و او را به وصل می‌رساند و پرده‌های نی، که عبارت است از مراتب سرود، مستعار است

---

۱. آبی: ابا کننده.

به پرده‌های آواز و نالهٔ انسان کامل، که پرده‌های آواز انسان کامل که نالهٔ قلبی اوست و پرده‌هایی که ما بین او و ما بین حقّ واقع است می‌درد و اگر این بیت را انتقال به نی ظاهر گفته شود، می‌تواند شد که مولوی از ارباب سماع بودند و حال سماع در این بیت بیان فرمودند.

همچو نی زهری و تریاقی که دید　　　همچو نی دمساز و مشتاقی که دید

یعنی نی زهر است در حقّ خود، که خود را فانی کند و تریاق هم هست که بقاء باللّه یابد و اگر بر نی ظاهر حمل کنند، که نی احوال هجر و وصال بیان می‌کند، پس زهر هم شد، تریاق هم شد و یا اینکه نی، عشق را حرکت می‌دهد، که زهر است در حقّ بدن و تریاق در حقّ همان و یا اینکه موجب فناء هستی موهوم است، زهر شد در حقّ وی و بقاء باللّه عطا می‌کند، پس تریاق شد گنجایش دارد، لیکن در بودن /۱۲/ سماع موجب فناء فی اللّه و بقاء باللّه کلام است، که شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند، که سماع مفید رفع درجه نمی‌تواند شد، اگرچه مباح است و معشوق می‌انگیزد، و اللّه اعلم.

نی حدیث راه پرخون می‌کند　　　قصّه‌های عشق مجنون می‌کند

یعنی انسان کامل، سخنان راه مخطور، که راه سلوک است می‌کند و قصهٔ عشقی، که عقل از آن رود و سوای محبوب به خاطرش نرود، بیان می‌نماید و اگر از نی، نی معروف گیرند و بیان حال اهل سماع بود، نیز تواند شد.

محرم این هوش جز بی‌هوش نیست　　　مر زبان را مشتری جز گوش نیست

یعنی محرم این راه پرخون، غیر آن کس نیست که بی‌شعور شده است از غیر، بلکه در هر چیز محبوب را بیند، چنانکه خواهندهٔ زبان را جز گوش نیست، که شنوندهٔ کلام زبان[1] است.

در غم ما روزها بی‌گاه شد　　　روزها با سوزها همراه شد

روزها گر رفت گو رو باک نیست　　　تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست

مراد از «روز» وقت است و در اصطلاح، وقت آن را گویند که بر عبد وارد شود از احوال، چنین احوال که تصرف کند در عبد و حکم وی در عبد جاری شود، چنانکه می‌گویند: " الوقت سیف قاطع

---

۱. در اصل: زبان.

"وقت، سیف قاطع است، از حکم او نباید گذشت.

و نیز گفته می‌شود که، فلان به حکم وقت است و گاهی اطلاق می‌کنند وقت [را] به زمان حاضر، که به وظیفهٔ آن مشتغل می‌شود عبد، این‌چنین مذکور است در شرح قصیدهٔ تائیهٔ میر محمود کاشی قدّس‌سرّه.

و اینجا مراد معنی اوّل است، یعنی در غم ما که از عشق حاصل است، احوال[1] وارد شده، رفتند و این احوال مقتضیّ نور بودند، اگر این احوال رفتند، گو رو، من باک ندارم از گذشتن این احوال، که احوال نزد ما اعتباری ندارند، که مولوی قدّس‌سرّه صاحب مقام بودند و خطاب می‌فرمایند به حقّ که محبوب وی است، تو بمان که مثل تو نیست، در پاکی از نقائص، نزد من مشهود باش.

در این کلام اشارت است به اینکه، علم و مشاهده، فوق حال است، چنانکه شیخ محبّ‌اللّه قدّس‌سرّه مصرّح است به آن.

هرکه جز ماهی، ز آبش سیر شد　　و آنکه بی‌روزی است روزش دیر شد

بدان که انسان موحّد است بر سه نوع، یکی عاشق حقّ، که از آن پای عبارت داشته و دیگر عامّهٔ مسلمانان که از «جز ماهی» اراده داشته شده، سیوم منکران «ما جاء به الرّسل» صلوات اللّه و سلامه علیهم اجمعین، اگرچه علم وحدانیت از عقل خود پیدا کردند، چون فلاسفهٔ مشّائین و آداب عبارت داشته از کلام حقّ سبحانه، که نازل بر انبیا علیهم‌الصّلاةوالسّلام است.

پس حاصل معنی آن است که، هرکه سوای ماهی است، از عامّهٔ مسلمین، از آب حقّ که کلام حقّ است و به توسط رسل علیهم‌الصّلاةوالسّلام رسیده است، سیر شدند در او، قانع به آن گشته‌اند که آنها از عشق خالی‌اند، همین نجات اخروی می‌خواهند و بر مشاهدهٔ موعود و اهل جنّت را موافق حال ایشان قانع‌اند.

و به طریق تعریض لازم آمد که آنها که ماهی‌اند و عاشق‌اند، بر این آب قانع نیستند، بلکه طلب معرفت با مشاهده دارند و هر تجلّی که در آن مشاهدهٔ حقّ شد، اکتفا نمی‌کنند، بلکه در طلب تجلّی

---

۱. در اصل: احوال‌ها، و نیز در دو مورد بعد.

جدیداند، که «تجلّیات الحقّ لا تقف الی النهایة»اند و در این طلب باهم متفاضل‌اند. کسی که مرتبهٔ ناقص دارد، قانع به بعض انحاء علم‌اند.

و بعضی در هر وقت زیادت علم را طلبکاراند، که علم حقّ و اسمای او ندارد نهایت، لهذا رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم دعا می‌فرمودند: «ربّ زدنی علما»(طه: ۱۱۴)، با وجود آنکه داده شده بودند علم اوّلین و آخرین را.

و حاصل مصراع ثانی آنکه، هرکه بی‌روزی است از این آب که به آن نگردید، روزیش دیر شد، یعنی عمرش خراب و ضایع شد، که وصول به معرفت حقّ و مشاهدهٔ او میسّر نیست، نه در دنیا و نه در آخرت.

می‌تواند شد که از «آب حقّ»، معرفت او اراده داشته شود و از «جز ماهی»، عارف متوسّط و از آنکه مسرور است، محجوب از عرفان و مشاهده، که عامّهٔ مؤمنان غیر عاشق‌اند.

و حاصل آنکه، کسی که غیر ماهی است از عارف متوسّط، از آب حقّ، که معرفت اوست و حاصل گشته بر آن عارف را، از این معرفت سیر شد و قانع شد و طالب زیادت نیست و به طریق تعریض لازم آمد آنکه، عارف کامل است در معرفت، [به] معرفت حاصله قانع نیست، بلکه هر دم و هر لحظه طلب زیادت دارد و آنکه بی‌روزی است، که به درجهٔ عرفان نرسیده، عمر وی ضایع شد، شیخ افضل رحمةاللّه‌علیه و غیر وی [از] شارحان بر همین تقریراند، لیکن اولی آنچه مذکور اوّل است.

کوزهٔ چشم حریصان پر نشد　　　تا صدف قانع نشد پردرّ نشد

مشتهر گشته که چون صدف در زمستان قطره‌ای از آب باران می‌گیرد و بعد از آن دهن بند کند و نمی‌گشاید، آن قطره درّ می‌گردد و چون بعد این، قطرهٔ دیگر گیرد و طلب قطره‌های کثیره کند، آن زمان در صدف درّ پیدا نمی‌شود.

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد　　　او ز حرص و عیب کلّی پاک شد

مراد از عشق، فرط محبّت است و این عشق صفت حقّ هم هست و صفت ملک هم است و صفت انسان هم هست، حقیقت عشق یک است، لیکن نحو تحقیق در عشّاق مختلف و نحو عشق انسانی اکمل است از نحو ملکی.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرموده‌اند که: از عشق در قرآن تعبیر شده به فرط محبّت.

و در تحقیق عشق انسان، شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرموده‌اند که، وقتی که حبّ شامل شود انسان را، بتمامه اعمی گرداند انسان را از هر شیء سوای محبوب و ساری شود این حقیقت حبّ در تمام اجزای بدن انسان و قوای او و روح او و جاری شود این حبّ مجرای دم در عروق او و لحم او و عمارت کند جمع مفاصل وی را، پس متّصل گردد به وجود او و معانقه کند جمیع اجزای وی را از جسم و روح و نماند در جسم متبع غیر محبوب را و می‌گردد نطق وی به آن محبوب و سماع وی از محبوب و نظر وی در هر شیء به سوی محبوب و ببیند در هر صورت، محبوب را و نبیند هر چیزی را، مگر آنکه بگوید، این است محبوب، پس نام نهاده می‌شود این حبّ به عشق.

و روایت کرده شد از حسین بن منصور حلاّج، که وقتی که قطع کرده شد دست و پای، نوشته شده بر زمین از خون، "اللّه اللّه" در هرجا که واقع شد این خون، انتهی کلام رضی اللّه عنه.

و این صفت است از محبّت که به آن انسان متّصف شود و هیچ نوع را سوی انسان از آن هم نصیبی نیست، اگرچه ملک باشد، ورنه در هر نوع پاره‌ای از محبّت الهیه است، به حسب صلوح آن نوع و انسان کامل که عاشق است بر حقّ سبحانه، به همین معنی، عشق وی است و به همین معنی، عشق اللّه تعالی است بر انسان کامل، اللّه سبحانه تعالی با جمعیت اسماء و صفات محبّ و مشتاق انسان کامل است، که این حبّ ساری است در همهٔ اسماء و صفت، چنانکه حبّ حقّ ساری است در همهٔ اعضا و قوای انسان کامل.

و مقصود مولوی قدّس‌سرّه از این بیت، آن است که، اتّصاف به عشق به معنی مذکور از همهٔ عیوب بشری، که مانع کمالات است، پاک گرداند، چنانکه در بیت ثانی به معنی عیوب تصریح فرموده، تا دیگری بر وی قیاس کرده آید.

و شیخ افضل رحمة‌اللّه‌علیه گفته، طریقهٔ سلوک بر دو وجه است: یکی آنکه اوّل از نقائص پاک شود، تا مستعدّ معرفت الهیه گردد و بعد آن عشق پیدا می‌شود و معرفت الهیه حاصل شود و طریق دیگر آنکه اوّل عشق حاصل شود و از حصول عشق همهٔ نقائص زائل خواهد شد.

و مولوی قدّس‌سرّه طریق اوّل را بیان فرمود، به قول خودش:

بند بگسل باش آزاد ای پسر　　　چند باشی بند سیم و بند زر
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای　　　چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
کوزه‌ی چشم حریصان پر نشد　　　تا صدف قانع نشد پر در نشد

و طریق ثانی را بیان فرمود به این قول و ما بعد وی و چونکه نزد مولوی قدّس‌سرّه طریق دویم پسندیدهٔ خاطر شریف بود در بیان آن مبالغه فرمودند.

جسم خاک از عشق بر افلاک شد　　　کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا　　　طور مست و خَرَّ موسی صاعقا

و این ظاهر است در معراج آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و عروج عیسی علیه‌السلام بر افلاک و اگر از افلاک، مراتب علیا مراد گیرند، پس نیز اولیا را حاصل است، که اجسام پاک ایشان خواصّ روح پیدا کرده، به مرتبهٔ علیا می‌رسد.

مراد از «کوه» طور است، که به برکت نور موسوی، که بر کوه تافت، عشق به قدر استعداد محلّ پیدا شد، و هم در رقص و خوشی آمد و چالاک شد، برای قبول تجلّی حقّ و چون طاقت این تجلّی نداشت، پاره پاره گشت و این همه از تافتن نور موسیٰ علیه‌السّلام بود، ورنه همون طور است و شعله دیدار ندارد و بیت ما بعد وی بیان همین مصراع است.

و حاصل آنکه، ای عاشق! بدان که این عشق از تافتن نور موسوی در جبل به منزلهٔ جان جبل است، که طور است و طور، مست شد و تجلّی را قبول نمود، موسی(ع) مصعوق گشتند و در این تجلّی فلق شدند و این اقتباس این آیت است: «فَلَمّا تَجلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً»(اعراف: ۱۴۳)؛ پس هرگاه متجلّی شد ربّ موسی(ع) برای جبل، پاره‌پاره ساخت و افتاد موسی مصعوق.

و در لفظ «صعقا» دو قرائت است: یکی صعقا، و دیگر صاعقا و مولوی قدّس‌سرّه قرائت اخیره را اختیار کرد برای استقامت وزن شعر.

و اینجا فایده است که اطّلاع بر آن ضروری است و آن این است که حضرت موسی(ع) طلب رؤیت کردند از حقّ سبحانه و رؤیت می‌خواهد رائی را و مرئی را، پس بدون تفرقه میسّر نمی‌شود و در این دار با این جسم عنصری بدون فنا میسّر نمی‌تواند شد، پس اللّه تعالی فرمود که طاقت رؤیت با

بودن تو نمی‌تواند شد و نیست در طاقت انسان مگر مشاهده در تجلّی و اللّه تعالی فرمود که: اگر تجلّی من بر جبل طور، جبل را اقرار شود، تو هم طاقت رؤیت خواهی داشت و در این تجلّی نه جبل ماند و نه موسی علیه‌السلام ماند، پس اللّه تعالی تعلیم نمود موسی(ع) را، که در تجلّی چونکه تو باقی نماندی و به فنا رسیدی، پس رائی نماند، پس رؤیت چگونه حاصل شود؟

پس در این تجلّی حضرت موسی(ع) مشاهدهٔ حقّ نمودند و به سبب این مشاهده فانی شده و رؤیت حاصل نشد، پس عدم حصول رؤیت برای این است که رؤیت، رائی را می‌خواهد و بر تجلّی حقّ رائی نماند، پس منبع از رؤیت از نقصان حضرت موسی(ع) نیست، اعوذ[1] باللّه من توهّم ذلک. /۱۳/

با لب دمساز خود گر جفتمی　　همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی
هرکه او از همزبانی شد جدا　　بینوا شد، گرچه دارد صد نوا
چونکه گل رفت و گلستان درگذشت　　بشنوی ز آن پس ز بلبل سرگذشت

باز رفت قدّس‌سرّه بر احوال نی، چونکه نایی نی را می‌زند، دهان نی را میان دو لب خود می‌گیرد و دم خود را می‌سازد، پس او را نی برمی‌آید و اگر دم نسازد، آواز از نی ناید، پس آواز نی تابع لب دمساز نی است، بلکه آواز نایی است که از نی برمی‌آید و چون نی عبارت از انسان کامل است، پس لب دمساز عبارت از ذات حقّ با جمیع اسماء و صفات گردید. حاصل بیت برآمده، چونکه با حقّ با جمیع اسماء و صفات جفت هستیم، که حقّ با جمیع اسماء و صفات ظاهر است در من و من آلت او گردیدم، پس همچون انسان کامل گفتنی‌ها می‌گویم، چنانکه حقّ در انسان کامل، ناطق است به لسان انسان کامل، همچنین در من حق ناطق است به نطق من.

و لفظ «گر»، اگرچه موضوع برای دخول بر مشکوک التّحقق است، زیرا که ترجمهٔ آن است، لیکن اینجا به معنی چون است و بر محقّق الوجود داخل شده، چنانکه آن در عربی گاهی بر محقّق الوجود نیز داخل می‌شود و به معنی «اذا» می‌گردد و هر دو بیت که بعد این بیت است، تمثیل مضمون این بیت است، یعنی چنانکه کسی که از هم‌زبان خود جدا گردد، او بی نور است، همچنین اگر از حقّ که

---

۱. در اصل: اعاذا.

لب دمساز من است، جدا افتم، از گفت باز مانم و چنانکه گل اگر از گلشن جدا شود و این جدایی مستلزم است مر جدایی گل را از بلبل، هرگز بلبل حرف نگوید، تا شنیده شود، همچنین از جدایی حقّ که لب دمساز من است، آواز برنیاید از من.

سرّ پنهان است اندر زیر و بم　　　فاش گر گویم جهان برهم زنم

«زیر»، آواز پست سرود را می‌گویند و «بم» آواز بلند سرود است. مصراع ثانی این بیت، بلکه تمام بیت با بیت ما بعد مقولهٔ حقّ است اندر پردهٔ حکایت بر لسان مولوی جاری شده، یا بر لسان انسان کامل مطلق، یعنی راز پنهان است اندر پردهٔ آواز انسان کامل، که پست آواز باشد یا بلند، مثل سرود نی و راز آنست، که گویندهٔ حقّ است در این تعین و حقّ می‌گوید، که اگر فاش گویم و این تعین که پرده‌ای است، از واقع برخیزد و ذات بلا تعین حرف زند، پس جهان منفی گردد و ممکن اصلا در وجود نماند، که ممکن عبارت نیست، مگر از تعینات خاصّه و چون تعین از واقع رفت، پس ممکن نماند.

لهذا شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند، که این تعین از واقع زائل نمی‌شود ابدا، و شیخ عبدالرّحمن جامی در شرح آن فرمودند، اگرچه از شهود زائل می‌شود، چنانکه در مقام فناء فی اللّه.

و حاصل بیت آنکه، آنچه انسان کامل می‌گوید اندر این دو باب، آواز حقّ است. که او، از این دو باب بیرون می‌آید و آن دو باب زیر و بم است. حقّ سبحانه تعالی می‌فرماید که، اگر فاش بگویم بدون پردهٔ زیر و بم انسان کامل، جهان باطل شود، چنانکه بیان کرده شد.

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای　　　زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

ظاهر آن است که این بیت تأیید حکم سابق است، یعنی جملهٔ موجودات عین معشوق است، که ذات حقّ است و عاشق که هست پردهٔ ذات حقّ است، به جهت آنکه تعین ذات حقّ و شأنی از شنون[1] حقّ است، پس اگر این پرده برخیزد از نفس الامر، البتّه عالم منتفی گردد و زنده نیست، مگر معشوق، که ذات است و عاشق مرده، یعنی معدوم است، که او شأنی است از شنون حقّ، پس موجودیت و حیات او به موجودیت حقّ است و چون او ظاهر بی‌این شأن شود، پس البتّه عالم خراب و منفی گردد.

---

۱. در اصل: شیون، و نیز در مورد بعد.

چون نباشد عشق را پروای او   او چو مرغی مانده [بی] پر، وای او

ظاهر آن است که لفظ عشق به معنی معشوق است، یعنی معشوق را که حقّ است، اگر پروای عاشق نماند، پس عاشق، بی‌پر ماند، که وصول او به معشوق ممکن نباشد، بلکه عاشق در وجود نآید.

و مقصود آن است که معشوق را که حقّ است پروای عاشق است، که انسان است، بلکه همهٔ مخلوقات. چه، هیچ مخلوقی از عشق خالی نیست، اگرچه عشق او مثل عشق انسان نیست و این حکم به نظر کمال اسمای حقّ سبحانه است و کمال اسمای او موقوف بر وجود خلق است، تا اسمای او همه ظاهر شوند، لهذا او سبحانه به عشق و محبّت خلق موصوف شد، خصوص انسان، که ظهور با جمعیت که محتاج اوست، پس حقّ سبحانه با جمعیت اسماء و صفات عاشق است بر انسان کامل، پس پروای انسان کامل اکمل است و می‌تواند که لفظ عشق بر معنی خود باشد و حاصل آنکه عشق را پروای عاشق است، اگر عاشق نمی‌بود، عشق از میان مرتفع می‌شد و چون این عشق متعلّق به حقّ است، پس حقّ را در تعلّق این عشق پروای عاشق است.

پس حاصل بیت آنکه، اگر عشق را پروای عاشق نمی‌بود، عاشق بی‌پر می‌بود که بر عاشق، عشق است و چون این عشق به میان خانهٔ او نماند و احتیاج حقّ در تعلّق عشق به او نماند، پس عاشق، بینوا باشد.

من چگونه هوش دارم پیش و پس   چون نباشد نور یارم پیش و پس

یعنی من هوش پیش و پس نداشتم، اگر نور حقّ و ظهور وی پیش و پس نمی‌بود و نور حقّ [در] همه جاست و در همهٔ جهات است نور وی، و در اعضای من ساری است و مقصود آنکه در همهٔ کائنات، ساری و ظاهر است، پس در همه چیز مشهود شود. برای این هوش و شعور، کائنات باقی است. بدان که چون سالک، بعد فنا نزول می‌کند به سوی حق، پس او را کثرت متغایره مشهود می‌شود، لیکن این کثرت مرآت حقّ می‌باشد و حقّ در آن مشهود می‌شود، گاهی بالعکس. پس مولوی قدّس‌سرّه حال مشهودیت حقّ در مرآت خلق بیان فرموده و حاصل آنکه، اگر مشاهدهٔ حقّ در این کثرت نمی‌بود، من از بی‌هوشی و فنا در هوش [و] بقا نمی‌آمدم.

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود   آینت غمّاز نبود چون بود

یعنی مقتضیّ عشق آن است که این سخن توحید و بودن حقّ در خلق ظاهر شود، پس آیینه که

اعیان ممکنه‌اند چرا غمّاز نباشد؟ البتّه این سخن ظاهر سازد و اگر لفظ عشق به معنی معشوق گردید، نیز صحیح است.

حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و خریدن او آن کنیزک را و بیمار شدن کنیزک و درمان بیماری او

شرّاح در ربط این داستان با مذکور سابق مختلف گشتند و حاجت ببیان ربط اینجا نیست، زیرا که این ابتدای کتاب است و قصّهٔ ابتدائیه است. پس ربط از ما سبق ضروری نیست و بهترین اقوال در ربط دادن واقع شده‌اند، قول شیخ ولی محمّد است که این داستان مربوط است به بیت سابق:

رو تو زنگار از رخ او پاک کن		بعد از آن، آن نور را ادراک کن

حاصل آنکه چون زنگار، در دل مستولی است، اسرار نمی‌تواند فهمید و مشاهدهٔ خلق در مرایای خلق نمی‌تواند کرد، پس دل را از زنگار تعلّقات دنیاویه و لذائذ نفسانیه صاف باید کرد، چنانکه پادشاه آن کنیزک را از رنج و محنت خلاص نمود و آن تعلّق بود بزرگتر به دریافت طبیب الهی.

بشـــنوید ای دوســـتان ایـــن داســـتان		خـــود حقیقـــت نقـــد حـــال ماســـت آن

بودن این داستان نقد حال ما که سالک‌ایم به جهت آن است که خلاصهٔ قصّه آن است که پادشاه عاشق شد بر کنیزک برای عشرت خود و او گرفتار عشق دیگری بود.

مقصود پادشاه حاصل نمی‌شد، پس شاه در علاج وی به طبیبان خود به بیان حاجت برد، از آنها برآمد کار نشد، ناچار متوجّه به درگاه حقّ شد، طبیب کامل رسید، علاجش به کار آمد.

همچنین حال سالک است، که روح پادشاه بدن است. عاشق بر عقل جزئی شد، که مملوک اوست، تا او را صرف کند در اکتساب اسباب کمالات خود از حسن معاد و مشاهده به حقّ. لیکن او عاشق نفس است، می‌خواهد که در لذائذ نفسانیه و امور دنیاویه مصروف کند، به جهت خوشی محبوب وی که نفس است.

پس باید سالک را که تدبیر ازالهٔ این عشق نماید، تا خلاص شده به کار روح آید. پس طبیب می‌باید و پیش مدّعیان نرود، که از آنها حاجت برنخواهدآمد، بلکه پیش مرشد کامل رود. از حقّ به جمعیت متوجّه شود، تا مرشد کامل را به او رساند. پس از تدبیر مرشد کامل نفس را بکشد و عقل برخوردار شود. استعمال در اکتساب مرضیات حقّ کند.

بعضی نفس را به منزلهٔ کنیز قرار داده و دنیا را معشوق کنیز. باقی تقریر بحاله است و بعضی قوای جسمانیه را و تدبیرات جسمانیه را به منزلهٔ طبیبان مدّعیان و جذب الهیه به منزلهٔ حکیم حاذق و بعضی عقل جزئی را پادشاه و نفس را کنیزک و دنیا را معشوق کنیز و عقل کلّ را به منزلهٔ حکیم و اعتراض بر آنکه عقل جزئی ممدوح می‌گردد و حال آنکه مذموم است.

چنانکه مولوی قدّس‌سرّه مکرر عقل [را] ذمّ جزئی کردند بی‌جاست، که عقل در همه حال محمود است، که عقل مناط تکلیف است و از عقل اکتساب اسباب کمالات میسّر است و مذموم نیست، مگر عقلی که تابع نفس باشد و مستعمل به کسب لذائذاند اسباب دنیوی و اسباب لذائذ نفسانی باشد.

و نیز باید دانست که مقصود آن است که از این قصه سالک را می‌باید که حال خود بگیرد، نه آنکه در نفس نظم کلام، مراد از پادشاه، روح یا عقل است و از کنیز، عقل یا نفس است، تا قصّهٔ روح و نفس و عقل و دنیا باشد و الفاظ همون مستفاد گردد و به این نمط که لفظ شاه بالمجاز مستعمل در روح و یا عقل باشد و کنیز در عقل یا نفس مستعمل باشد.

پس به مطابقت در این کلام، احوال روح و عقل و نفس مفهوم گردد، زیرا که بر این تقدیر نظم کلام مختلّ می‌گردد و الفاظ اشعار فرود آمدن بر آن غیر است. پس آنچه که در شروح واقع شده، که مراد از پادشاه روح است یا عقل است الی الآخر، یا مسامحت است یا کلام ظاهر وی است، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

بود شاهی در زمان پیش از این ملک دنیا بودش و هم ملک دین

ظاهر آن است که مراد در زمانی که پیش از ظهور آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود وجهش فی ما بعد بیان کرده خواهد شد.

جمله گفتندش که جانبازی کنیم فهم گرد آریم و انبازی کنیم

یعنی آن طبیبان مدّعی و متکبّر بودند و طبّ خود را مؤثّر می‌دیدند و دعوی ازالهٔ مرض کردند با غفلت از آنکه مرض و صحّت بر ید قدرت او سبحانه تعالی است، چنانکه تصریح فرمودند به قول خود.

«گر خدا خواهد» نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر

«بطر» عبارت است از سرگشتگی.

ترک استثنا مرادم قسوتی است　　　نی همین گفتن که عارض حالتی است

یعنی ترک استثنا که اینجا ذمّ آن کرده شد، مراد از این ترک قساوت و سختی قلب است، که از او غفلت از حقّ ناشی است و بی‌پروایی از حقّ که این کبیره است و در مصراع ثانی اضراب است از بودن قساوت فقط ترک استثنا، بلکه گفتن استثنا از زبان، که عارض حالت است و از قلب ناشی نیست، بالجمله این گفتن با غفلت نیز داخل در ترک استثنا است.

و حاصل آنکه مراد از ترک استثنا غفلت قلبیه است، خواه از زبان متروک باشد و یا بر زبان جاری شود با غفلت و لفظ نی را قید قسوت گفتن تا حاصل آید که قسوتی که با وی عدم گفتن از زبان مقرون باشد مراد است صحیح نیست.

و اکثر شرّاح حاصل مصراع ثانی به این وجه می‌گویند و نیست مراد ترک این عارض حالت که از زبان گفتن است. بر این تقریر ترک که مضاف باشد به سوی همین حالت ضروری است و در تقریر فقیر تقدیر فقط یا مثل وی ضروری نیست، بلکه برای اضراب توهّم آن باید که از او اضراب کرده شود.

ای بسا ناآورده استثنا بگفت　　　جان او با جان استثناست جفت

این بیت نصّ است برای آنکه مستثنا به زبان آوردن ضروری نیست، بلکه استثنای قلبیه کافی است و نیز از کلام، مفهوم می‌شود که باعث عاجز شدن قساوت بود. اگر قساوت نمی‌بود و جان انباز به استثنا جفت می‌بود، عجز ظاهر نمی‌شد.

و به حسب ظاهر بر آن وارد می‌شود که در تفاسیر مذکور است که کفّار قریش آن سرور صلی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را پرسیدند از قصّهٔ اصحاب کهف و از قصّهٔ ذو القرنین. آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند: «غدا اجیبکم» و استثنا بر زبان مبارک جاری نشد. وحی متأخّر شد، بعد از آن این آیت نازل شد: «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَیءٍ إِنِّی فاعِلٌ ذٰلِک غَداً إِلاّ أَنْ یشاءَ اَللّٰهُ»(کهف:۲۳-۲۴)؛ یعنی بگو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم من کنندهٔ آن چیز هستم فردا، مگر قولی مقرون به اینکه در مشیت اللّه است و ظاهر است که آن سرور صلی اللّه علیه و آله و سلّم طرفة العین غافل نبودند از حقّ سبحانه و

جان آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جفت استثنا بود، بلکه متحد[۱]، مع‌هذا با وحی متأخّر شد.

جوابش آن است که عدم جریان استثنا بر زبان مبارک آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم قبل نزول نهی از ترک استثنا قوّه بود و شبهه نیست در آنکه ترک قولاً جائز بود، لیکن این جائز و مباح که ترک قولی است، مناسب شأن آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نبود، که: «حسنات الابرار سیئات المقرّبین» نه آنکه عجز ظاهر شد لهذا وحی مشتمل بر قصّهٔ اصحاب کهف و ذی القرنین رسید و معجزه تمام شد و عجز از جواب نشد و این آیه که: «لا تَقُولَنَّ لِشَیءٍ إِنّی فاعِلٌ ذلِک غَداً إِلاّ أَنْ یشاءَ اَللّهُ»(کهف: ۲۳) برای مواطات قلب با لسان نازل شد و این حکم آخر بود، نه برای بیان عجز از جواب برای تأدیب ترک عزیمت که مواطات قلب با لسان است و به ترک این اولی وحی متأخّر گشت و لهذا بعد نزول این آیت نهی از ترک استثنای آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند مثل ان‌شاءالله تعالی و امّا وقت بودن قساوت قلبیه پس عجز ظاهر شد که هرگز کار از ایشان برناید و برنخواهد شد، نه اینکه متأخّر شد و این جزای این قساوت است در دنیا و در عقبی محل جزای شدید است و امّا بعد نزول این آیت پس ظاهر آن است که ترک استثنا قولاً نیز حرام گردید، بلکه با تذکر قلبی تلفّظ به استثنا نیز واجب است، لیکن در «کشّاف» و «تفسیر بیضاوی» مذکور است که این نهی تأدیب است و این تفسیر کلام مولوی قدّس سرّه خوب فرو می‌آید.

حاصل آنکه ترک مذموم و حرام آن است که غفلت از استثنا باشد و این قساوت قلب است و امّا ترک از زبان با بودن قلب جفت به استثنا مذموم و حرام نیست، اگرچه خلاف اولی و خلاف سنّت باشد و آنچه که مفهوم می‌شود از بیت، مدح جفت بودن قلب باستثناست نه ترک استثناست بقول این چنین باید فهمید مقام را. /۱٤/

شه چو عجز آن حکیمان[۲] را بدید — پابرهنه جانب مسجد دوید
رفت در مسجد سوی محراب شد — سجده‌گاه از اشک شه پرآب شد
چون به خویش آمد ز غرقاب فنا — خوش‌زبان بگشاد در مدح و ثنا

---

۱. در اصل: شبه.
۲. طبیبان.

کای کمینه بخششت ملک جهان　　　من چه گویم چون تو می‌دانی نهان

مال ما و این طبیبان سربه‌سر　　　پیش لطف عام تو باشد به در

ارشاد است به اینکه عبد را باید نزد پیش آمدن امری متوجّه به سوی اللّه تعالی شود از جان و قلب، بلکه از لسان نیز با عجز و انکسار.

ای همیشه حاجت ما را پناه　　　بار دیگر ما غلط کردیم راه

یعنی همیشه از من غلط‌ها می‌شد، این‌بار دیگر هم غلط افتاد. در این ارشاد است به آنکه عبد را باید که معترف به ذنب باشد، اگرچه از وی به حکم ظاهر ذنب صادر نشده باشد.

و بعض شرّاح لفظ دیگر را به معنی دوم گرفته و ظاهر است که برای دوم اوّل می‌باید و در تعین اوّل این بعض مختلف شدند، پس بعض از آنها غلط اوّل عشق بر کنیزک قرار داده‌اند. این مناسب نیست که عشق کنیز عشق مجلی حقّ است و مشاهدهٔ حقّ در نشأی اکمل است، پس این چگونه غلط باشد.

و شیخ عبداللّطیف رحمه اللّه تعالی رجوع پیش طبیبان غلط اوّل اعتبار کرده و غلط دوم این دعا را گفته که این دعا پیش علاّم اسرار از جملهٔ غلط‌هاست و بیت ما بعد را بر استدراک این غلط حمل کرده و اعتراض ولی‌محمّد بر این شیخ بدین وجه که دعا برای اظهار عبدیت از جمله عبادتها است، چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح به آن فرمودند، پس غلط چگونه باشد، ساقط است، که دعای اینجا برای امتثال فقط نیست، بلکه مقصود از وی اجابت است، چنانکه سیاق قصّه دلالت دارد بر آن و دعایی که برای اظهار عبدیت است، در آن مقصود مطلوب نیست، چنانکه شیخ اکبر به آن نیز تصریح فرمودند و اجابت موقوف است بر وقت رسیدن آن به حسب استعداد و هر وقتی استعداد حصول مطلوب است در آن، مطلوب حاصل است.

پس عجب نیست که شاه عارف متأدّب بود دعا به این نوع غلط قرار داده باشد، که دعا را غلط پنداشتن نیز از جمله عبودیت است و در این کنیز نفس و ذلّت عبودیت زیاده است، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

لیک گفتی گرچه می‌دانم سِرت　　　زود هم پیدا کنش بر ظاهرت

یعنی تو خود را امر فرمودی مرا از دعای به لسان، با وجودی[1] که عالم سرّ هستی، پس ما که عبدیم

---

۱. در اصل: وجود.

بر ما امتثال آن واجب است و این بیت استدراک است از بیت سابق، چنانکه شیخ عبداللّطیف رحمةاللّه‌علیه گفته لاکن این بیت در بعضی نسخ بعد این بیت است:

کای کمینه بخششت ملک جهان　　　من چه گویم چون تو می‌دانی نهان

پس استدراک این بیت گفتن ضروری است و بر نسخهٔ اوّل نیز استدراک از این بیت باید گفت تا هر دو نسخه متّفق باشد، و اللّه اعلم.

در علاجش سحر مطلق را ببین　　　در مزاجش قدرت حقّ را ببین

یعنی او قادر است به قدرت حقّ که پس عالم مسخّر قدرت اوست، هرکه خواهد صحّت از او، صحّت دهد به قدرت حقّ که در او ظاهر است، لیکن او فعل می‌کند در پردهٔ طبابت، تا اینکه اسباب در خلل نیافتد[1]، چنانکه اللّه تعالی عادت گردانید که افعال را می‌کند به تهیهٔ اسباب، اگرچه قادر مطلق است هر آنکه مسبّب را بی‌سبب کند و گاهی برای اظهار قدرت خود خرق این عادت می‌کند و فعل بی‌سبب بوجود می‌آورد.

دید شخصی کاملی پرمایه‌ای　　　آفتابی در میان سایه‌ای

«آفتاب» استعاره از حدیث ذات حقّ به اسما و صفات و «سایه» استعاره است از تعین خاصّ که ظلّ حقّ است، یعنی ذات حقّ به اسما و صفات ظاهر است در این مظهر و بیتی که بعد است مقرّر این معنی است به اعتبار حقیقت خود و فنای او نیست بود و بقای او نبود مگر به بقای حقّ، که به مقام فنا فی اللّه و بقا باللّه رسیده بود و او به شکل خیال به بقا بعد الفنا ظاهر بود، یعنی موجود به وجود حقّ و معدوم فی نفسه بود.

آن خیالاتی که دام اولیاست　　　عکس مهرویان بستان خداست

ظاهر آن است که مراد از «دام اولیاء» دامی است که اولیاء در آن صید می‌شوند و از «بستان خدا» مراد مرتبهٔ احدیت است که تعین ثانی ذات است که در آن اسمای سرّند و از «مهرویان» اسما مراد است و می‌تواند که از مهرویان، اعیان ثابته که صور علمیهٔ حقّ‌اند مراد باشند، در این مرتبه ممتازاند، چنانکه شیخ عبداللّطیف رحمه اللّه گفته‌اند.

---

۱. در اصل: نافتد.

و بر تقدیر اوّل حاصل آن است که آن خیالات که اولیا متوجّه به آن می‌شوند و شکار آن خیالات می‌شوند عکس اسمای الهیه‌اند و اسمای الهیه در آن ظاهراند، پس اولیا آن اسما را به آن خیالات مشاهده می‌کنند، بلکه ذات مسمّیه به آن اسما را مشاهده می‌کنند و بر تقدیر ثانی حاصل آنکه آن خیالات که اولیا بر آن اعتماد می‌کنند عکس اعیان ثابته در علم‌اند. پس آن خیالات مثل خیال عامّه نیست، بلکه علم کامل است که این علم حاصل گشته است از موطنی که حقّ را از آن علم حاصل است. پس البتّه اولیا را بر آن خیالات اعتماد باشد و تابع آن خیالات باشند.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصوص الحکم[۱] گفته که: بر هرکه مکشوف است سرّ قدر بر او در مرتبهٔ بقاء بعد الفنا اعیان ثابته را مشاهده می‌کند و از آن اعیان علم می‌گیرد، چنانکه او از آن اعیان اللّه تعالی علم می‌گیرد و این اتمّ وجه علم است.

و محمدرضا از «دام اولیا» مراد داشته دامی را که اولیاء به آن شکار کنند و از «بستان خدا» ساحت علم که مرتبهٔ احدیت عین ذات است و از «مهرویان» صور علمیه مراد داشته و گفته که اولیا از این دام صید مقاصد عظمی می‌کنند.

و حاصل معنی برآورده که خیالات اولیا پرتو معلومات ذات حقّ است و خیال این طایفه حقیقت نباشد و آنچه که در خیال ایشان نمودار شود، در حسّ مطابق آن صورت بندد و این شیء عجایبی است که در بیان حاصل معنی اصلا صید کردن مراتب عظمی نگرفته و آنچه که لازم می‌آید از آنکه در حاصل که آن خیالات مطابق حسّ می‌شوند، پس او سزاوار این بود که می‌گفت که خیالات اولیاء عکس صور علمیه حق‌اند، پس این علم مثل علم حقّ گشت، پس تقویت این علم افاضه بر دلها می‌تواند نمود و به قوّت این علم به مراتب علیا می‌تواند رسید و دیگر خلل آن است که ساحت علم الهیه را به مراتب احدیت ذات گفته و ندانسته که مرتبهٔ ذات احدیت وحدت محض است، کثرت معلومات اصلا نیست، پس چگونه راست آید و صواب، آن است که این جمله را حذف باید نمود و ساحت علم که عین مرتبهٔ احدیت است، از بستان مراد داشته شود و تقریر آن کرده آید که گفته شد، لیکن مناسب تقریر اوّل است که مقصود صید شدن اولیاست نه صید کردن، اگرچه این هم صحیح است، لیکن مطابق ابیات سابقه صید شدن است، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

---

۱. ابن عربی، فصوص الحکم: ج۱، ص ٦٠.

نور حقّ ظاهر بود اندر ولیّ　　　نیک‌بین باشی اگر ز اهل دلی

یعنی ولیّ که فانی فی اللّه شده و باقی باللّه گشته مرآت مصقل ذات حقّ است به اسما و صفات، پس اگر چشمهای قلب کسی مئوف باشد، ذات حقّ را به اسما و صفات مشاهده کند درونی و اگرچه هر مظهر پیش بینایی دل محلّ مشاهدهٔ حقّ می‌تواند شد، امّا محلّ مشاهدهٔ حقّ با جمیع اسما و صفات نمی‌تواند شد، مگر انسان کامل که او مظهر اتمّ است و لهذا مولوی تخصیص فرموده به ظهور نور حقّ اندر ولیّ.[۱]

ای مرا تو مصطفی من چون عمر　　　از برای خدمتت بندم کمر

ظاهر آن است که شاه گفته باشد که تو متبوع من هستی و من فرمانبردار تو و متمثّل امر تو و مجری احکام تو و مولوی به این عبارت تعبیر فرمودند که حضرت امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه عَلَم در فرمانبرداری آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بودند و مطیع به وجه کمال بودند، پس به این فرمانبرداری، فرمانبرداری شاه مر طبیب حاذق را بیان فرمودند، پس این بیت منافی آن بیت نیست بر آنکه این شاه در زمان مقدّم بر زمان آن سرور صلی اللّه علیه و سلّم باشد.

بدانکه شیخ اکبر قدوهٔ محقّقان قدّس‌سرّه در «فتوحات» بیان فرمودند که: قطب را دو وزیر می‌باشند: یکی را نام عبد الملک که در یمین او باشد و یکی عبد الرّبّ که در یسار او می‌باشد و این هر دو وزیر را امامین نامند و در زمان شریف حضرت رسول مقبول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آن سرور(ص) قطب بودند و امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق امام ایمن بود و مقام وی یمین قطب است و امیرالمؤمنین عمر(رض) امام ایسر بود و چون آن سرور(ص) رحلت فرمودند، امام ایمن که بود بجای آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم شد و به مرتبهٔ قطبیت رسید و امام ایسر، ایمن شد و شخصی دیگر امام ایسر شد، بعد رحلت این قطب که امیرالمؤمنین ابوبکر صدّیق بود، آنکه ایمن، که امیرالمؤمنین عمر بودند، به جایش آمده نشستند و قطب وقت خود شدند و امام که ایسر وی بود ایمن گشت و ایسر شخصی دیگر شد و همچنین تا یوم قیامت خواهد شد و حضرت امام حسن علیه‌السلام و حضرت امام حسین علیه‌السلام در این مرتبه که امامت، قطب است امکن بودند، انتهی خلاصه کلامه.[۲]

---

۱. در اصل: اندرونی.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة: ج۲، ص ۵۷۱.

و چون این مقرّر گشت، پس شاید آن حکیم حاذق قطب زمان خود باشد و شاه، امام ایسر آن قطب باشد و این بیت:

ای مرا تو مصطفی من چون عمر　　　از برای خدمتت بندم کمر

اشارت به این معنی باشد و حاصل معنی آن باشد که تو قطب هستی، من وزیر ایسر تو، و الله اعلم بحقیقة الحال.

درخواستن توفیق رعایت ادب و وخامت بی‌ادبی

از خدا خواهیم توفیق ادب　　　بی‌ادب محروم ماند از لطف ربّ

شیخ ولی‌محمّد گفته که ادب بر سه قسم است: ادب شریعت و این قیام به رسوم شریعت که حدود اللّه است و ادب خدمت و آن فنا در خدمت با وجود مبالغه در آن و ادب حقّ و آن این است که بشناسی تو چیزی را که برای تو است و چیزی را که برای اوست.

بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد　　　بلکه آتش در همه آفاق زد

در این اشارت است به آنکه از شآمت بی‌ادبی بلا نازل شده است، ساری می‌گردد به صالحان منادیان، چنانکه در بعض احادیث واقع است که عذاب که نازل می‌شود از عصیان عباد، در آن صالحان هلاک می‌شوند، لیکن محشور خواهند شد به حسب رتبهٔ خود صالحان در صالحان و عاصیان با عاصیان و شاید که این آیت: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً»(انفال: ۲۵)؛ اشاره به آن باشد، یعنی پناه خواهید از آن فتنه که برسد ظالمان را، خاصّه بل عامّ شود ظالمان و غیر ظالمان را.

ظاهر آن است که مراد از ظالمان مشرکان‌اند، که شرک ظلم عظیم است و یا مطلق عاصیان به عصیانی که موجب نزول عذاب باشد و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

مائده از آسمان در می‌رسید　　　بی‌شری و بیع و بی‌گفت و شنید

مراد از مائده منّ و سلوی است، که آن هم طعام است مثل مائده.

در میان قوم موسی چند کس　　　بی‌ادب گفتند کو سیر و عدس

قال اللّه تعالی «وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَ قِثّائِها وَ فُومِها وَ عَدَسِها وَ بَصَلِها»(بقره: ۶۱)؛ یاد کنید آن وقتی را که گفته بودید شماها یعنی

اسلاف شما، که صبر نمی‌کنیم بر طعام واحد که آن منّ و سلوی است، پس دعا کن برای ما ربّ خود را که بیرون آرد از زمین آن چیزها که می‌رویاند زمین آن را از بقولات آن زمین و خیار آن زمین و عدس آن زمین و پیاز آن زمین و «فوم» به چند معنی آید: یکی سیر، و دیگر گندم، و سیوم نان و چهارم نخود.

اکثر مفسّران برآن‌اند که مراد، خبز و یا گندم است و طعام است و باقی مصلح طعام. پس آنها طعام طلبیدند و مولوی بر سیر حمل کرد.

مائده از آسمان شد عائده چونکه گفت انزل علینا مائده

یعنی دعا فرمود به نزول مائده و دعا به این عبارت بود که اللّه تعالی حکایت کرد در سورهٔ مائده: «اَللّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَينا مائِدَةً مِنَ اَلسَّماءِ تكونُ لَنا عِيداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا وَ آيَةً مِنك وَ اُرْزُقْنا وَ أَنْتَ خَيرُ اَلرّازِقِينَ»(مائده: ۱۱۴)؛ ای الله، ربّ ما نازل کن بر ما خوان طعام از آسمان، شود عید و شادی برای ما برای اوّل ما و آخر ما و آیت باشد از جانب تو بر نبوّت من و رزق ده ما را و تو بهتر رازقان هستی. به اسم اللّه دعا کرد و اسماء دیگر هم رازق‌اند، که از آن اسماء رزق می‌رسد و اسم الله بهتر از همهٔ اسما است که او جامع است مر اسماء را، پس معنی آن باشد که اسم اللّه تو خیر هستی از همهٔ اسما که رازق‌اند و در بعض تفاسیر منقول است که در مائدهٔ عیسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام چهار نان بودند: یکی ماهی بریان و سرکه و عسل و بعض بقول، همهٔ مؤمنان خوردند و او کماکان باقی ماند و قوم بدگمان کردند هرکس می‌خواست که من بگیرم و دیگری را ندهم، چنانکه بیان آن فرمودند.

نان و خوان از آسمان شد منقطع بعد از آن ز آن خوان نشد کس منتفع

ظاهر آن است که اطلاق کرده شد منّ و سلوی بر مائدهٔ حضرت عیسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام بطریق استعارت بجهت آمدن هر دو از غیب بدون سعی و کسب و بعید نیست که عرف افتاده است بر اطلاق منّ و سلوی هر طعامی که بی کسب و محنت حاصل می‌شود و مائدهٔ حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه‌السلام نیز یک فرد است از افراد آن. /۱۵/

بذر گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرأت رو بآب

یعنی از گستاخی و معاصی عباد کسوف بر آفتاب می‌افتد و مثل این، حافظ شیرازی می‌فرماید:

گناه می‌کنی و بر زمین نمی‌دانی　　　که ماه بر فلک از شومی گناه می‌گیرد[۱]

و از جمله معاصی، ترک ادب به اولیاء اللّه است.

و تحقیق این معنی آنکه معاصی عباد اشیای ظلمانیه‌اند به طبع عاصی را امر مظلم می‌سازد و حیا از عاصی برمی‌خیزد و ظلمت معصیت آفاق را برمی‌گیرد. لهذا گاهی شآمت این عذاب و رنج پیدا می‌آرد و در همه آفاق و صالح را متناول شود چون قحط و نقص ثمرات و بر عارفان حقایق ظلمات معاصی مکشوف و مشهود می‌شود. پس اللّه تعالی بر اجسام تنزّه ظلمت مشهود می‌سازد و عوام و خواصّ تا که این باشد مر عباد را و موجب توبه گردد. لهذا اللّه تعالی در وقت کسوف، نماز و استغفار تشریع کرد، پس بر عباد واجب است که از دیدن چنین آیات از معاصی بازآیند، که از معاصی چنین ظلمت آید که در اجسام نیره تأثیر می‌کند.

و فلاسفهٔ اهل هیئت می‌گویند که: سبب کسوف آن است که دائره البروج مقاطع است مر مایل قمر را بر نقطتین که مسمّی‌اند به عقدتین و چون آفتاب و قمر قریب یکی از این دو عقده می‌رسد، قمر که مظلم است فی نفسه حائل می‌شود میان آفتاب و ابصار ارض و نور آفتاب به ارض نمی‌رسد و آفتاب مظلم، مبصر می‌شود و این ظلمت، ظلمت قمر است و آفتاب بر نور خود باقی است و کسوف واقع نمی‌شود، مگر در وقت اجتماع شمس و قمر و آن بیست و هشتم ماه است در اکثر.

و اینکه فلاسفه حصر کسوف در این کردند، باطل است، زیرا که کسوف افتاده بود بر شمس در عهد رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم در روزی که وفات یافته بود پسر وی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که نام مبارک وی حضرت ابراهیم بود و آن هشتم ماه بود و به روایت بعضی هیژدهم و در آن روز البتّه آفتاب مجتمع با ماه نبود و نیز به روایت صحیح ثابت شده که آفتاب منکسف شده بود به روز عاشورا روز شهادت امام حسین رضی‌اللّه‌عنه و آن روز هم وقت اجتماع نبود.

پس معلوم شد که سبب کسوف آن نیست که فلاسفه می‌گویند، بلکه سبب همان است که گفته شد و از موت حضرت ابراهیم منافقان خوشی می‌کردند و دل این‌ها شاد شده، ظلمت این معصیت شمّه‌ای از آن در شمس ظاهر شد.

---

۱. در دیوان حافظ نیست ولی در شرح سودی بر حافظ، ج۲، ص۱۴۲۳ هست.

همچنین قتل حضرت امام علیه‌السلام از اعظم معاصی است. به وقوع این معصیت، اظلام در شمس ظاهر شد بر وجه اتمّ، چنانکه تمام روز باقی ماند و تمام روز ماندن شمس و قمر در این حال که قمر حائل ماند، محال است بر اصول فلاسفه.

آری این‌قدر هست که در اکثر، کسوف شمس به روز اجتماع می‌شود و آنچه که فلاسفه می‌گویند سبب اکثر می‌تواند شد و این منافی به سبب معصیت نیست و وجه معصیت عباد به سوی اظلام است، لیکن در ید قدرت اللّه تعالی گاه‌گاهی بلکه اکثر به این نمط می‌کند که فلاسفه می‌گویند، ورنه اللّه تعالی قادر بود که نیرین را جمع شدن ندهد و چون تقدیر العزیز العلیم این شد، پس برای تخویف عباد و ظهور اثر ظلمت معاصی حرکت هر دو نیرین بر این نمط مقرّر نمود که شمس مظلم شود و اثر معاصی در وی ظهور گیرد.

و اکثر شرّاح تفسیر گستاخی به کج‌روی آفتاب کردند، که نزد وصول قریب عقده کج می‌رود و از این کج‌روی کسوف واقع می‌شود و بنای این بر مذهب فلاسفه کردند.

پس مراد از گستاخی، گستاخی آفتاب است در حرکت و این وجه مخدوش است به اینکه در این، شمس را چه گستاخی است؟ او بر مدار خود که دائرة البروج است، حرکت می‌کند و چون این دائره مقاطع مائل است، حیلولت لازم می‌آید، مگر اینکه گفته شود که شمس در حرکت مختار است، چرا توقّف نکرد که قمر پیشتر می‌رفت، این گستاخی از شمس صادر شد از این جهت کسوف افتاد، فتأمّل فیه فانّه موضع تأمّل.

شیخ عبداللّطیف روایت کرده است که روزی امیرالمؤمنین عمر(رض) خرقهٔ چادر خود می‌دوخت. بدن مبارک ایشان برهنه بود و از رسیدن آفتاب مقابل بدن مبارک اذیت رو داد. پس حضرت امیرالمؤمنین عمر (رض) نگاه به سوی شمس کرد، در آن‌وقت در وی کسوف افتاد. پس این گستاخی که از شمس رفته، بادنی کامل موجب کسوف گشت.

و مولوی قدّس‌سرّه در این بیت اشارت به این فرمودند و این وجه وجیه است که روایت شیخ عبداللّطیف به صحّت رسد، و اللّه اعلم.

ملاقات پادشاه با طبیب الهی که در خوابش دیده بود و بشارت به قدوم او داده شده بود

دست بگشاد و کنارانش گرفت   همچو عشق اندر دل و جانش گرفت

یعنی چنانکه عشق وی اندر دل و جان ساری بود، همچنین او را در دل و جان ساری کرد، چنانکه شأن محبوب است، که در دل و جان محبّ ساری می‌شود.

مرحبا یا مجتبی یا مرتضی   ان تغب جاء القضا ضاق الفضا

یعنی حال خوش باد ای برگزیده و ای پسندیده، اگر غایب شوی آید قضای بد و تنگ گردد میدان. شاید میدان حیات مراد باشد.

انت مولی القوم من لا یشتهی   قد ردی کلاّ لئن لم ینته

لفظ «مولی» به چند معنی می‌آید، اینجا مراد، ناصر و دوست. یعنی ناصر و دوست قوم هستی، کسی که نخواهد تو را و محبّت نورزد، البتّه هلاک شود حقّا، که اگر باز نیاید، پیشانی وی کشد اللّه تعالی و این اقتباس از آیت است: «کلاّ لَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنّاصِیَةِ»(علق: ۱۵)؛ و ناصیه[۱] در اینجا مناسب صیغهٔ غایب است، چنانکه شرح کرده شد.

بردن پادشاه، طبیب غیبی را بر سر بیمار

علّت عاشق ز علّتها جداست   عشق اصطرلاب اسرار خداست

این انتقال به سوی بیان حالات است و علّت عاشق عشق و اطلاق علّت بر وی از جهت مشاکله است، ورنه عشق علّت نیست، یعنی عشق از امراض ممتاز است، که عشق به مراتب عالیه می‌رساند و امراض هلاک سازد.

و اصطرلاب به سین و صاد به حذف حمزه و اثبات، آلتی از ناس و خلقت می‌سازند، که از آن به احوال فلکیه و عروض بلدان و احوال بلدان که از نسب آفتاب پیدا می‌شوند، پی می‌برند و حاصل آنکه از عشق اسرار حقّ مکشوف می‌شود، مثل اصطرلاب در این کشف.

عاشقی گر زین سر و گر ز آن سر است   عاقبت ما را بدان شه رهبر است

از این سر اشارت به سوی متعینات و آن سر اشارت است به سوی حقّ، یعنی عشق خواه ناشی از

---

۱. در اصل: ناصیه و.

مظاهر گشته و تعلّق به مظاهر گرفته که آن را در عرف حادث شعرا عشق مجازی گویند، خواه از آن سر باشد که حقّ است که تعلّق گرفته به حقّ یا قطع نظر از تقید به مظاهر. عاقبت کار ما را که قوم عارف‌ایم به سوی حقّ رهبر است که عارف می‌داند که این عشق در حقیقت بر حقّ است که ظاهر است در این مظاهر نه بر مظاهر، اگرچه عاشق مظاهر در جهل بیهوده افتاده است، که گمان می‌برد که من عاشق این متعین‌ام و به جهت این جهل، این عشق بر وی تنگ شد، چنانکه مولوی می‌فرمایند:

عشقهایی کز پی رنگی بود   عشق نبود عاقبت ننگی[1] بود

و تحقیق مقام آن است که معشوقیت و محبوبیت و الوهیت از صفات مختصّهٔ حقّ است و شرکت ما سوای محال است.

پس هرجا که عشق و عبادت تعلّق می‌گیرد، آن حبّ و عشق و عبادت مر ظاهر راست، نه خصوص مظهر را. پس حقّ سبحانه در مظهر ظاهر شده، معشوق و معبود کسی می‌گردد و در مظهر دیگر ظاهر شده، معشوق و معبود دیگری می‌گردد و بر عارف این معنی مکشوف است و او بدان‌سو که حقّ ظاهر است ره می‌برد.

پس این عشق مجازی عارف را با وی است و علم واقعی ظهور حقّ در مظاهر و مشاهدهٔ حقّ ظاهر پیدا می‌سازد و بر عاشق مظهر که از این دقیقه جاهل است و مظهر را معشوق و معبود می‌داند وبال عظیم است و ضلال قویم است، اعوذ[2] باللّه منه.

بر این تقدیر معارضهٔ این بیت با ابیات آینده که در وی ذمّ عشق صورت نیست، این‌چنین باید فهمید مقام را.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان   چون به عشق آیم خجل باشم از آن

یعنی عشق را قبل اتّصاف آن، شرح و بیان بسیار نموده می‌شود و چون متّصف به عشق شدم دانستم که هرچه از عشق بیان کرده بودم و گفته بودم در حال عشق همه بی‌سود بود. از وی حقیقت عشق منکشف نشد و از بیانی که کرده شده بود خجالت رسید، که عشق قابل بیان نبود.

---

۱. در اصل: تنگی.

۲. در اصل: اعاذا.

گرچه تفسیر زبان روشنگر است　　　لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

مراد از عشق همون است که تعبیر می‌کند به فرط محبّت و رسم آن از فتوحات نقل کرده شد و آن جذبه است از معشوق بر قلب عارف را به وجهی که غیر وی مطلوب نباشد، چنانکه در ابیات سابقه مراد بود.

حاصل آنکه عشق، کیفیتی است که بر قلب مستولی می‌گردد و از جمله وجدانیات است. وجدان کما ینبغی بعد اتّصاف روشن می‌شود و اصرار شیخ ولی‌محمّد رحمة‌اللّه‌علیه بر آنکه مراد در این بیت و ابیات آینده ذات حقّ است به زعم آنکه در اصطلاح صوفیه اطلاق عشق بر ذات است و حاصل برآورده که ذات مطلق عیان است، حاجت بیان ندارد، بعید محض است، که نظم ابیات سابقه به این بیت مختلّ می‌گردد و زعم بودن این اصطلاح زعم باطل است، چنانکه بیان کرده شد و آنچه حاصل برآورده مخدوش است، زیرا که اگر ارادت کرده که وجود ذات، عیان و تصدیق آن عیان است، پس صحیح است. لیکن زبان از بیان آن قاصر نیست و از کلام مولوی قدّس‌سرّه قصور زبان مستفاد است و مع‌هذا لفظ تفسیر مناسب نیست و اگر اراده کرده که حقیقت ذات مطلق، عیان است، پس باطل است و اگر اراده کرده که اطلاق وی به نهجی که ساری در همهٔ موجودات است، عیان است، پس این هم صحیح نیست، که اطلاق ذات به این وجه عیان نیست، مگر آنکه بعد کشف حاصل می‌شود.

اگر گفته شود که مراد از عشق، معشوق است، از قبیل اطلاق مصدر بر مفعول در این بیت و در بیت سابق و از عشق آمدن که در بیت سابق است حضور نزد معشوق، به وجهی که از بصیرت مکشوف شود و حاصل بیت سابق گفته می‌شود به این وجه هرچه که در وصف معشوق که ذات حقّ است شرح و بیان گفته‌ام قبل کشف غطا، چونکه به معشوق رسیدم و غطا برداشته شد، خجالت روی داد، که قبل کشف ذات معشوق را به این کائنات می‌شمردم، الحال ظاهر شد که عین موجودات است.

و حاصل این بیت آن باشد که بیان لسانی اگرچه روشن‌کننده است، لیکن معشوق که ذات حقّ است، بی‌بیان لسانی وقت انکشاف غطا روشن‌تر است. پس این تقریر صحّت دارد، و لیکن بر این تقریر در بیت سابق انتقال است از بیان حال عشق به سوی بیان حال معشوق. این‌چنین باید فهمید مقام را.

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت　　　چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

اگر در بیتین سابقین عشق معنی خود است، اینجا هم مراد همان معنی است و معنی ظاهر است و

اگر آنجا به معنی معشوق است و مراد از به عشق آمدن، مشاهده بودن معشوق است و حاصل آنکه چون وقت شهود معشوق گردید، قلم از نوشتن بازماند. چه، آنچه مشهود است در نوشتن نمی‌آید.

چون سخن در وصف این حالت رسید　　　هم قلم بشکست و هم کاغذ درید

اگر در ابیات سابقه مراد معنی حقیقی است، پس از این حالت مراد حالت عشق است و معنی ظاهر است و اگر در ابیات سابقه مراد از عشق معشوق است، پس مراد از این حالت، حالت شهود معشوق است. یعنی قلم در وصف حالت مشاهده رسید، طاقت نوشتن نیاورد.

عقل در شرحش چو خر در گل به خفت　　　شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

یعنی عقل در شرح عشق عاجز است، بیان آن نمی‌توان کرد. عشق را خود شارح عشق است یعنی نزد متّصف عشق، عشق به ذات خود روشن است که کیفیت وحدانیت است و حقیقت آن اجلّ است از آنکه عقل شرح آن بکند و این بر تقریری است که در ابیات سابقه عشق بر معنی حقیقی خود باشد و اگر به معنی معشوق باشد، پس معنی بیت آن است که عقل از شرح ذات حقّ عاجز است و به خلاف آنکه ذات حقّ بر آن است، در واقع می‌بیند، زیرا که عقل می‌داند که ظهور ذات حقّ که واحد است، در کثرت محال است و وجود ذات حقّ به این وجود ممکنات است و این خلاف / ۱۶/واقع است و عشق شارح معشوق است که ذات حقّ است و هم شارح خود هست، عقل را در آن مدخلی نیست، که از عشق ذات حقّ معشوق مکشوف می‌گردد، نه از عقل.

و بر این تقدیر مراد از عشق اوّل معشوق است و از عشق ثانی معنی حقیقی وی و اگر از آن هم معشوق مراد گیرند، پس معنی آن شود که ذات حقّ دلیل بر خود است و بر عاشق بودن خود بر خود. یعنی ذات حقّ در مقام فرق دلیل است بر نفس خود در مقام جمع و بر آنکه خود ذات در مقام فرق عاشق خود است، در مقام جمع.

آفتاب آمد دلیل آفتاب　　　گر دلیلت باید، از وی رو متاب

یعنی آفتاب عشق دلیل بر نفس خود است مرد متّصف به آن، یعنی بذاته روشن است و بیت دوم ازو مفصول است و حاصل آن است که از شمس فلک اگرچه سایه نشان می‌دهد، لیکن شمس عشق نور جان می‌دهد، که از آن حقایق موجودات کما ینبغی مشهود می‌شود، که ذات حقّ عین موجودات

است و یا مراد از آفتاب اوّل، شمس فلکی است و از ثانی، آفتاب عشق و حاصل آنکه شمس فلکی دلیل عشق است، چنانکه شمس فلکی به نفس خود ظاهر است، همچنین شمس عشق.

اگر گفته شود که سایه دلیل بر شمس فلکی است، پس به خود ظاهر است. بیت ثانی جواب اوست، یعنی سایه اگر نشان شمس بدهد، پس آن قاصر است و شمس عشق نور جان می‌دهد، که از آن هر شیء مکشوف می‌شود و از آن جمله عشق است، او هم از خود مکشوف خواهد شد.

و اگر در ابیات سابقه مراد از عشق معشوق است، پس معنی آن است که ذات حقّ دلیل بر خود است، چنانکه آفتاب دلیل آفتاب است و حاجت به دلیل نیست و اگر سایه را که مخلوقات است، دلیل بر ذات گفته آید، چنانکه بر شمس فلک دلیل است، پس این دلیل قاصر است و شمس ذات اندر جان است، از آن نور جان ذات را می‌بیند.

سایه خواب آرد تو را همچون سمر　　　چون برآید شمس انشقّ القمر

«سمر»، افسانه. یعنی سایهٔ شمس فلکی تو را در خواب غفلت می‌اندازد [و] حقیقت امر بر تو منکشف شدن نمی‌دهد و چون برآمد شمس عشق و مستولی شد بر قلب منشقّ می‌گردد و قمر تو که آن هستی موهوم تست و تعبیر از هستی موهوم به قمر به جهت آن است، چنانکه در قمر نور شمس است و قمر منوّر فی ذاته نیست. همچنین این هستی تو هستی من است، که در تو ظاهر شده است و موهوم بود این هستی هستی تو.

و حاصل آنکه چون عشق مستولی شد، عاشق را فنا ساخت در ذات معشوق. پس مشهود و مشاهده نماند مگر ذات حق، و تای مخاطب از میان برخاست و این تقریر بر این تقدیر است که از عشق در ابیات سابقه معنی حقیقی مراد باشد و اگر معشوق مراد بود، پس مراد از سایه این تعینات می‌توان گرفت.

و حاصل آنکه این تعینات تو را در غفلت می‌اندازد و توهّم می‌کنی از آن کثرت تعینات که وجودات مستقلّهٔ کثیره‌اند و چون شمس حقیقت که ذات حقّ است برآید، قمر تو که وجود متوهّم تو بود، منشقّ و فانی می‌گردد و نماند مگر ذات[1] واحد هم مشهود و هم مشاهده و شرح این کلام را اشارت می‌گویند به سوی این آیت: «اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ»(قمر: ۱)؛ و این صحیح نمی‌نماید، زیرا که در آیت از

---

۱. در اصل: ذلت.

قمر، قمر فلکی مراد است و انشقاق قمر فلکی، معجزهٔ آن سرور صلی اللّه علیه و آله و سلّم بود که بر ید آن سرور صلی اللّه علیه و آله و سلّم ظهور یافت. پس این کلام مطابق مضمون آیت چگونه باشد؟

پس گفته می‌آید در جواب که قرآن را ظهر است و آن ظهر مراد اوست و مفهوم است بر عوام و خواصّ و ایمان بدان فرض است. و نیز قرآن را بطن است، آن هم مراد است، لیکن فاهم آن خواصّ‌اند.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند به آنکه ظهر و بطن هر دو مراد مقصود به افاده‌اند. به اعتبار آیت مراد از ساعت، قیامت است، که عارف را در همه وقت مشهود است و آن قیامت هر وقت است و قمر عبارت است از هستی موهوم کائنات.

و حاصل معنی آنکه، قریب شد قیامت و مشهود گشت صحابه را به برکت صحبت رسول مقبول مصطفی صلی اللّه علیه و آله و سلّم و ظهور یافت در مشاهدهٔ ایشان آن فنا و بعث که هر وقت عارض است ایشان را، و قمر هستی موهوم ایشان منشقّ گردید و فانی فی اللّه شدند و باقی باللّه یافتند و این قیامت ایشان را مشهود است پس آیت مطابق است و بودن این بیت اشارت به سوی این آیت صحیح شد، فافهم.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی است کاو را امس نیست

ظاهر آن است که لفظ شمس در مصراع اوّل، مراد شمس فلکی است، چنانکه لفظ جهان می‌خواهد که جهان عبارت است از عالم که ما سوی اللّه است و لفظ شمس در مصراع ثانی عبارت از ذات است و اضافت به سوی جهان به جهت آن است که ذات مشهود جان است و جان عبارت از روح است که مشار الیه است در این آیت: «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی»(حجر:۲۹)، و محتمل است که لفظ جان شمس باشد صفت، یعنی شمس که جان موجودات است و حیات عین وی است.

و حاصل معنی آنکه مثل شمس فلکی کسی در عالم مسافر نیست که هر روز در حرکت است در شب اقلّ است و شمس ذات که مشهود جان است و یا که جان همهٔ عالم است، او را امس که عبارت از مضی است نیست، بلکه او همیشه باقی است و ما سوای او متجدّد است و در هر وقت هالک است و امثال متجدّداند، چنانکه در مسألهٔ تجدّد امثال مبین خواهد شد.

شمس در خارج اگرچه هست فرد مثل او هم می‌توان تصویر کرد

در بیت سابق ذات را تعبیر به شمس فرمودند.

احتمال داشت که کسی جاهل، توهّم مثلیت کند، رفع توهّم فرمود. حاصل ابیات ثلاثه آن است که، میان ذات و شمس فلکی اصلا مثلیت نیست و تعبیر که به شمس رفته برای تفهیم است، که شمس اگرچه در خارج واحد است و مثل وی در خارج نیست و امّا عقل مثل وی تجویز می‌کند و در خیال مثل وی موجود می‌شود و آن شمس ذات که ما گفتیم اصلا مثل ندارد و نه در خارج و نه در ذهن و هرکه عقل مثلش تجویز نمی‌کند و ذات حقّ سبحانه را ذهن تصوّر نمی‌توان کرد و صورت وی متصوّر نمی‌توان کرد، تا در تصوّر مثل وی آید و عقل تجویز او بکند.

شمس تبریزی که نور مطلق است   آفتاب است و ز انوار حق است

ظاهر آن است که مراد از شمس تبریزی، شمس‌الدّین تبریزی که هم‌صحبت مولوی قدّس‌سرّه بودند و مولوی قدّس‌سرّه از ایشان فایده گرفتند. پس انتقال است از جهت شرکت در لفظ شمس و می‌تواند که این بیت مربوط باشد به ابیات سابقه و مراد از شمس، عشق باشد و توصیف تبریزی به جهت آنکه عشق در صحبت شمس‌الدّین تبریزی قدّس‌سرّه حاصل شده بود و قوی گشته،

و حاصل آنکه شمس عشق که در صحبت مشار الیه قوی گشته، نور محض است که از وی حقایق کما ینبغی مشهود می‌شود و مثل آفتاب، چنانکه از آفتاب انکشاف مبصرات می‌شود، از این نور انکشاف حقایق می‌شود و این نور از انوار حقّ است که موجب تیزی بصیرت در شهود حقایق است و بر این تقدیر در بیت ما بعد انتقال است به سوی شمس‌الدّین تبریزی قدّس‌سرّه، فافهم.

چون حدیث روی شمس‌الدّین رسید   شمس چارم آسمان سر درکشید

یعنی شمس فلکی خجل گشت پیش او که او ممدّ در انکشاف است و مبصرات و حدیث شمس‌الدّین موجب است مر انکشاف حقایق را.

واجب آمد چونکه بردم نام او   شرح رمزی کردن از انعام او

مراد از «انعام» سرّ توحید و امثال آن است.

لا تکلّفنی فانّی فی الفنا   کلّت افهامی فلا احصی ثنا

تکلیف مده ما را برای کسب این سرّ که به درستی که در فنا هستم و از فانی گفت نمی‌آید و لفظ «افهام» به کسر همزه، مصدر است به معنی فهمانیدن و به فتح همزه، جمع فهم یعنی در کلام آمد

فهمانیدن این سخن که از فانی به فهم نمی‌تواند شد، بلکه به ذوق، فهم آن حاصل می‌شود. پس احصا نمی‌توانم کرد ثنا را که اسما و صفات غیر محصی در مظاهر لا تقف‌اند، در هر مظهر ثنای است. /۱۷/

کلّ شیء قاله غیر المفیق　　ان تکلّف او تصلّف لایلیق

در قاموس مذکور است: «افاق ای رجع الی الصحة و الإفاقة الراحة[1]» و اینجا مراد از «افاقت» رجوع به هوش است بعد امحاء در ذات و «صلف» را چند معنی آورده در قاموس و مناسب مقام تمدّح به چیزی که نباشد نزد وی و حاصل آنکه هر چیز که غیر هوشیار است، یعنی بی‌هوش بگوید اگر تکلّف کند در فعل و لاف زند در قول لایق وی نیست، که او بی‌هوش است، چه خواهد گفت.

شرح این هجران و این خون جگر　　این زمان بگذاشت تا وقت دگر

بیان سابق کرده شد که کامل هر وقت در هجر است که سیر فی اللّه را نهایت نیست و او را بر یک تجلّی قناعت نیست، بلکه هر وقت تجلّی نو می‌خواهد.

قال اطعمنی فانّی جائع　　فاعتجل فالوقت سیف قاطع

یعنی جان گفت طعام علم ده مرا، به درستی که من گرسنه‌ام و شتابی کن برای اینکه وقت شمشیر قاطع است و معنی وقت گذشت و مقصود آنکه موافق عروض حال باید کرد و این حال، حال طلب است.

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق　　نیست فردا گفتن از شرط طریق

بدان که روایت کرده است امام قشیری به سند متّصل خود از سید الطّائفه جنید قدّس‌سرّه: «و التّصوّف ان یمیتک الحقّ عنک و یحییک» یعنی تصوّف آن است که بمیراند تو را اللّه تعالی از نفس تو و احیا کند به خود، یعنی فانی از وجود کونی گرداند و باقی سازد به بقاء خود.

پس بر این تقدیر به حسب ظاهر صوفی مرادف ولیّ است. چه، وی آن‌کس است که فانی در اللّه باشد و باقی باللّه باشد، ببقاء باللّه چنانکه شیخ عبدالرّحمن جامی فرموده‌اند در «نفحات الانس» که: ولایت و تصوّف امر واحد است، لیکن آنچه از کلام جمهور اهل اللّه مستفاد می‌شود، که تصوّف مرتبهٔ خاصّ است از ولایت، شاید که در اصطلاح باشد.

---

۱. در اصل: الآفافت الراحت.

پس شیخ محبّ‌اللّه اللّه‌آبادی قدّس‌سرّه فرموده که: چون محبّت و شوق تمام شود، منصب تصوّف رو نماید و بیان محبّت عرض عریض دارد. لیکن باید دانست که چون محبّت به کمال رسد، محبّ را خود محو می‌سازد، بل همهٔ اشیاء را سوای محبوب و در همهٔ اشیاء محبوب را بیند و این عشق است در لسان اهل اللّه. حافظ شیرازی قدّس‌سرّه می‌فرمایند:

چو منصور ار کنی بر دارم امشب　　　کشد نقش انا الحقّ بر زمین خون

و تصوّف عبارت است صیانت قلب را از غیر یعنی در دل به غیر از حقّ سبحانه را راه نیابد و به غیر حقّ موجود نداند و این است مراد حسین بن منصور قدّس‌سرّه از قول وی وقتی که پرسیده شد از صوفی: «هو وحدانی الذات لا یقبله احد و لا یقبل احدا» رواه امام القشیری به سند صحیح متّصل و در بعضی شروح رسالهٔ قشیریه مذکور است که اعلی احوال صوفی است، اگرچه بر دوام نباشد.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرموده است در باب ثالث و سبعون از فتوحات مکیه: از اولیاء اللّه صوفیه‌اند و آنها اهل مکارم اخلاق‌اند گفته می‌شود و کسی که زائد باشد بر تو در اخلاق، زائد باشد بر تو در تصوّف، پس صوفیه آنهایند که خیارت کرده‌اند مکارم اخلاق را و ایشان دانستند که کسی قدرت ندارد بر ارضای جمیع بنده‌ها که ارضای یکی موجب سخط دیگری است و چون ایشان دیدند که ارضای جمیع عباد اللّه ممکن نیست، پس اختیار کردند مکارم اخلاق با کسی که اولی است به ارضا، پس نیافتند اولی به ارضایی مگر اللّه را و احبّهٔ اللّه را از ملائکه و بشر مظهر از رسل و انبیا علیهم الصّلاة و اکابر اولیا، پس لازم نگرفتند بر خود مکارم اخلاق، مگر به ایشان و چنین اخلاق اختیار کردند که در آن رضای اللّه و رسل و انبیاء صلوات اللّه و سلامه علی نبینا و آله و علیهم و اولیاء اللّه و ملائکه باشد. بعد از آن ارسال کردند مکارم اخلاق با حیوانات و نباتات به جمیع اعدای اشرار الثّقلین از جنّ و انس و آنها کفّاراند. پس با کفّار مکارم اخلاق نمی‌کنند و به جمیع ماورای کفّار مکارم اخلاق می‌کنند، مگر در اقامت حدود، وقتی که خلیفه باشد یا قاضی باشد و در ادای شهادات، وقتی که فرض گردد بر ایشان ادای شهادت، که اقامت حدود که ادای شهادت مفروضه از مکارم اخلاق است به اللّه تعالی و رسول وی و مکارم اخلاق به اللّه تعالی و رسول وی اهمّ است نزد ایشان و باقی اخلاق تتبّع است و بر اخلاقی که مباح باشد ایشان را صرف کردند به اشرار الثّقلین

و در حقیقت این خلق است به اللّه تعالی تا اینجا که از کلام شیخ اکبر منقول شد تفصیل و شرح قول شیخ عمرو بن عثمان مکی است که در رسالهٔ قشیریه منقول است: «التّصوّف ان یکون العبد بکلّ حال بما هو اولی به» و در باب رابع و ستّون و مائة از «فتوحات» می‌فرماید: «و از شرط منعوت به تصوّف این است که باشد او حکیم صاحب حکمت و اگر نباشد صاحب حکمت، پس نیست او را حظّ در این لقب و نام، به درستی که تصوّف بالکلّ حکمت است، برای اینکه تصوّف اخلاق است و این حکمت محتاج به سوی معرفت تامّه است و عقل راجح و حضور و تمکن قوی است تا حکم نکند بر وی اعراض نفسانیه و می‌باید صاحب این مقام را که گرداند قرآن را امام خود، پس نظر کند به سوی چیزی که وصف کرده است اللّه تعالی خود را بدان و نظر [کند] که در کدام حال وصف کرده است اللّه تعالی نفس خود را و نظر نکند که با کدام کس صرف کرده است و آن وصف را که بدان وصف کرده است اللّه تعالی خود را. پس می‌باید صوفی را که قائم شود در این مقام به همان وصف که اللّه تعالی وصف کرده است خود را بدان با حالتی که وصف کرده است اللّه به آن حالت با آن گروهی که صرف [کرد] اللّه تعالی با آن گروه و نیز گفته است در این باب که حکمت، خیر کثیره است، به جهت آنکه ساری است در همهٔ موجودات و اللّه تعالی حکمت را به کثرت وصف کرد، پس قلّت در آن داخل نمی‌تواند شد و اللّه تعالی انسان را خلیفهٔ خود ساخت، نه غیر وی را از مخلوق، پس انسان امین الله است بر خلق اللّه، پس عدول نخواهد کرد از سنّت اللّه تعالی در حقّ خلق وی. پس موجودات در دست انسان امانت است، چنین امانت که معروض کرده شد بر انسان. پس انسان برداشت این امانت را، پس اگر ادا کرد انسان این امانت را، تصرف کرد در وی به سنت اللّه تعالی پس این انسان صوفی است و اگر ادا نکرد این امانت را، پس وی ظلوم و جهول است و حکمت مناقض جهل است و مناقض ظلم است، پس تخلّق به اخلاق اللّه همین تصوّف است.

و نیز باید دانست که صوفی گاهی صاحب حال می‌باشد، که حال و وقت بر او غالب باشد و او از غلبهٔ حال چیزی می‌کند و می‌گوید به حسب ظاهر خارج از آداب واقع می‌شود و این را صوفی مغلوب الحال نامند و به سبب غلبهٔ حال، از زبانش شطح صادر می‌شود و او در این معذور است که حال وی حکم کرده بدان و او مجبور است.

گاهی صوفی صاحب مقام می‌باشد، که مالک احوال خود است و او محفوظ و متأدّب می‌باشد و این ارفع است از صوفی مغلوب الحال و این هر دو صنف، حافظ شیرازی قدّس‌سرّه در این بیت اشارت فرمودند:

راز درون پرده ز رندان مست پرس　　　کاین حال نیست صوفی عالی‌مقام را

پس صاحب مقام آداب شرعیه علی وجه الکمال محفوظ می‌دارد و افشای راز که مقتضیّ آن حال است نمی‌کند، مگر آنکه مأمور شود و یا آنکه قصد ارشاد مسترشد باشد و از ظهور خوارق عادات احتراز می‌نماید، مگر آنکه محتاج به سوی اظهار آن باشد، چنانکه رسل که محتاج‌اند به سوی اظهار معجزات و کسانی که قائم مقام رسل‌اند، در دعوت و تبلیغ شریعت رسول خود از اکابر اولیاء اللّه و با اینکه مأمور شوند به خرق عادت، چنانکه حضرت قطب الاقطاب غوث الثّقلین محی الدّین عبد القادر جیلانی رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه.

و امّا صوفی مغلوب الحال پس خوارق عادات برآید و برای ایشان صادر می‌شوند. در نظر بعض ایشان این خارق عادت است، بلکه معتاد ایشان می‌شوند، مثل رفتن بر آب یا بر هوا ایشان مثل رفتن بر زمین می‌دانند به جهت آنکه قدرت الهیه مشهود ایشان است و اسباب از شهود ایشان برخاسته و نیز مشهود ایشان گشته است که مشی بر زمین از قدرت الهیه است نه از قدرت ایشان پس رفتن بر زمین و بر آب در مشاهدهٔ ایشان به سبب غلبهٔ این حال برابر می‌شود و آنچه نزد عامّه خارق عادت است، نزد ایشان خارق عادت نیست و امّا صاحب مقام پس می‌داند که سنّت الهیه به این جاری است که مشی بر ارض سهل گشته و مشی بر آب و هوا دشوار گشته، اگرچه به نسبت قدرت حقّ سبحانه تعالی هر دو متساوی‌اند، لیکن در اجرای این سنّت حکمت‌هاست که صاحب مقام می‌داند و در طلب حکمت جریان سنّت الهیه به این نمط و متعلّق گردانیدن اشیاء را به اسباب اگرچه قادر بود که بلاسبب پیدا سازد، همیشه می‌باشند و اسباب را به موضع وی می‌نهند برای ظهور حکمت آن. بالجمله صاحب مقام اعلی و ارفع است از مغلوب الحال.

نقل است که کسی از اهل اللّه نوشت به سوی حضرت شیخ الشّیوخ شهاب الدّین سهروردی قدّس‌سرّه که نزد شما کسی هست که به یک جرعه مست گردد؟ در جواب نوشتند: نزد ما چنین کسانند

که تمام دریا بنوشند و آروغ نکنند.

و مقصود آنکه به عروض حال مست شدن کار مغلوب الحال است و ما صاحب مقام هستیم و چون دانستی آن را که مذکور شد، پس بدان که صوفی مقتضیّ حال وقت که عبارت است از حالی که بر صوفی وارد می‌شود و تغیری که پیدا شود و جاری می‌شود، و برطبق مقتضای آن عمل می‌کنند. امّا صوفی مغلوب الحال پس ظاهر است که در ید تصریف حال است و حال او را به غلبهٔ و سلطان خود به سوی مقتضی خود می‌کشد، امّا صوفی صاحب مقام، پس اگرچه او مالک احوال و اوقات خود است، لیکن چونکه او حکیم است هر شیء را به موضع خود می‌نهد، پس حظّ حال خود و وقت خود عطا می‌کند.

پس هر صوفی به مقتضای حال و وقت عمل می‌کند و وقت را و حال را معطّل از مقتضایش نمی‌کند. امّا نمی‌بینی که انبیاء علیهم السّلام مقتضی حال و وقت تشریع کلام کردند و این‌ها صاحب مقام اعلی بودند. پس مقتضی هر وقت و هر حال و هر تجلّی که بر ایشان وارد می‌شود فروگذاشت نمی‌کنند و اهل مقام به جهت آنکه این‌ها حکیم‌اند، هر شیء را به موضع آن می‌نهند و مغلوب الحال به جهت غلبهٔ حال او نیست معنی بودن صوفی ابن الحال و الوقت و چون دانستی این مذکور را پس شرح این ابیات سهل است.

بدان که مولوی به زبان سائل می‌فرمایند که سائل می‌طلبد که ما را طعام روحانی بده که قلب من جائع و گرسنهٔ این طعام است و شتاب باش در کشف این سرّ که وقت، سیف قاطع است و وقت عبارت است در اصطلاح اهل اللّه چنانکه گذشت، از حال که وارد شود بر صوفی و در او تغیری پیدا آید و وقت، سیف قاطع است از آن جهت که حکم وقت سابق را قطع می‌کند و حکم خود می‌نشاند و مقتضی ثبوت حکم خود می‌شود و صوفی، ابن وقت است، او را نشاید که حواله مقتضای این وقت بر وقت دیگر کند و مراد از بودن صوفی ابن الوقت آن است که صوفی حقّ وقت ادا می‌سازد و هر جایی و هر تجلّی که پیش صوفی آید، حقّ آن وفا می‌کند بلا تراخی، پس او تابع وقت است که دانستی صوفی حکیم است، پس البتّه حقّ هر وقت و هر تجلّی ادا خواهد کرد، چنانکه می‌فرماید: صوفی ابن الحال

باشد، در مثال یعنی چنانکه این، حقّ آداب[1] ادا می‌نماید، صوفی حقّ حال و وقت ادا می‌نماید، اگرچه صوفی وقت و حال هر دو از ماه و سال فارغ‌اند و این اشارت بدان است که از وقت، زمان مراد نیست، بلکه مراد آن است که گفته شد و آنچه که در دفتر ثالث فرمودند:

باشد ابن الوقت صوفی در مثال　　　بس که صافی فارغ است از وقت و حال

منافات به اینکه مذکور شد ندارد، زیرا که مراد مولوی آن است که هر صوفی که ابن الحال می‌باشد که حقّ حال وفا می‌کند به عجلت تمام، اگرچه آن صوفی صاحب مقام می‌باشد که فارغ از وقت و حال است و مغلوب وقت و حال نیست، بلکه مالک اوقات و احوال خود است، با وجود این ابن الوقت است، که حقّ وقت ادا می‌سازد و مراد داشتن از ابن الوقت در این ابیات مغلوب وقت و گفتند که: صوفی دو قسم است: ابن الوقت که آن مغلوب حال و وقت است و ابوالوقت که او مالک احوال خود است و اینجا مراد قسم اوّل است و یا گفتند: آنکه صوفی مغلوب الوقت را گویند و آنکه ابوالوقت است آن را صافی گویند، پس کلّیهٔ اینکه صوفی ابن الوقت است صحیح شد، صحیح نیست و ابا دارد از هر دو تقریر این بیت:

تو مگر خود مرد صوفی نیستی　　　نقد را از نسیه خیزد نیستی

چه، بر تقدیر اوّل حاصل این می‌شود که بعض صوفی ابن‌الوقت‌اند، ظاهر است که این بیت مرتبط نمی‌تواند شد و بر تقدیر ثانی حاصل این می‌گردد که همهٔ صوفیان مغلوب الوقت نیستی‌اند. تو صوفی مغلوب الوقت اگر صافی باشی، مالک وقت باشی و این را سیاق کلام نمی‌تواند برداشت و نیز تقدیر ثانی منافی آن است که منقول گشته از فتوحات که صوفی را حکیم بودن ضروری است و حکمت در صافی مالک اوقات از او نیز فرمودی امامهٔ اسد [؟] را نسبة اللّه تعالی صوفی گفته و این متناول است مر صافی مالک اوقات را نیز همچنین منقول است از جنید قدّس‌سرّه و دیگر اکابر متناول مر صافی مالک الاوقات راست و در فتوحات مقابل صوفی ظلوم و جهول را گردانیدند صافی مالک الاوقات را و چنانکه تقریر کرده شد باید فهمید مقام را.

---

۱. در اصل: آب.

گفتمش پوشیده خوش‌تر سرّ یار   خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرّ دلبران   گفته آید در حدیث دیگران

خلاصهٔ این ابیات آن است که نیست که هر تغیری که از وقت پیدا شود و از آن رازی منکشف شود، اظهار کردن آن بی‌مبالات مقتضی حکمت باشد، بلکه مقتضی حکمت وقت آن است که اسرار به وجهی بیان باید ساخت که نااهل بر آن مطلع نشود. پس به عدم اظهار صوفیت لازم نمی‌آید، که حقّ وقت با ملاحظهٔ حکمت همین است که افشای راز بر نااهل نشاید کرد و ادب نگاه باید داشت.

گفت مکشوف و برهنه بی‌غلول   باز گو رنجم مده ای بوالفضول

خلاصهٔ این ابیات آنکه سائل باز عود کرد که امر حقّ مکشوف بهتر است و رموز و اسرار مرسلین البته آشکارا باید گفت پس بگو آشکار که دین آشکار مرسلین کردند پس اقتدار مرسلین عین حکمت است.

گفت ار عریان شود او در عیان   نی تو مانی نی کنارت نی میان

خلاصهٔ ابیات آن است که کشف این اسرار بی‌پرده موجب صعقه است و صعقه موجب فناست. پس مقتضی علم آن است که کشف غطایا نباید کرد تا بر نااهلان تباهی نرسد، بلکه موجب اختلال انتظام جهان نگردد الحقّ چنین است. نمی‌بینی که بنی اسرائیل چون رؤیت چهره خواستند، پس صاعقه آنها را گرفت. پس کشف بعض اسرار نااهلان مخالف حکمت است.

خلوت طلبیدن طبیب از پادشاه، جهت دریافت مرض کنیزک

خار در پا شد چنین دشوار یاب   خار در دل چون بود؟ واده جواب
خار دل را گر بدیدی هر خسی   کی غمان را دست بودی بر کسی؟

مراد از «خار دل» اخلاق ذمیمه‌اند. ارشاد می‌فرمایند که اخلاق ذمیمهٔ قلبیه عسیرالزّوال‌اند، بلکه بعضی از آن محمود می‌نمایند و در واقع مذموم می‌باشند، چنانکه انکسار و تواضع گاهی منکسر و خاضع بر سبیل شده و گمان می‌برد که حبّ جاه مرتفع گشت و در آن انکسار مطلوب آن نمی‌گردد که سبقت بر دیگری برم

تا از او افضل دانسته شود و خلق مطیع گردد و این عین جاه است و همچنین اخلاق کثیره نظیر[1] وی است، چون توکل و طمع برداشتن از غیر حقّ. در این عمل غرض شیطان آن می‌باشد که عجب توکل پیدا می‌شود و این رذیله کردند لهذا بعضی بزرگان به مرید خود امر فرمودند که سؤال کرده چیزی حاصل نماید و آن را به فقیر تصدّق کند تا نزد عالم طامع باشد و جاه حصول توکل و برخاستن طمع، از او ساقط شود.

زآن کنیزک بر طریق راستان　　　باز می‌پرسید حال دوست آن

دوستان لفظ مرکب است، دوست علی حدّه و آن علی حدّه. پس قافیهٔ داستان درست شد، یعنی باز می‌پرسید آن حکیم حال دوست آن را، یعنی حال دوست کنیز را. /۱۸/

گفت کوی او کدام است و گذر　　　او سر پل گفت و کوی غاتفر

«غاتفر» نام شهری است که از آن بآن[2] می‌خرند، نیز نام محله‌ای است از محله‌های سمرقند و اینجا مراد معنی اخیر است.

تا توانی پیش کس مگشای راز　　　بر کسی این در مکن زنهار باز

.....

به موجب حدیث: «کلّ سرّ جاوز الاثنین شاع».

گفت پیغمبر که هر کاو سرّ نهفت　　　زود گردد با مراد خویش جفت

.....

وعده‌ها باشد حقیقی دلپذیر　　　وعده‌ها باشد مجازی تاسه گیر

مراد از وعدهٔ مجازی، وعده که ارادهٔ ایفای آن نباشد.

«تاسه»، بی‌قراری. یعنی وعده که ارادهٔ ایفای آن نباشد، بی‌صبری و بی‌قراری می‌آرد.

وعدهٔ اهل کرم گنج روان　　　وعدهٔ نااهل شد رنج روان

برای اینکه اهل کرم وفای وعده می‌کنند، چون وعده‌های اللّه تعالی، وعده‌های رسل کرام علی نبینا

---

۱. در اصل: نظر.

۲. در اصل: در متن چنین است.

و علیهم السّلام و وعده‌های اولیاء که این وعده‌ها صادق باشد و وعده‌های نااهل که وعدهٔ کاذب باشد، رنج جان است، زیرا که شخصی که با اعتماد آن وعده‌ها اگر کار کند، آخر آن به سوی رنج می‌کشد، چون وعده‌های شیطان و اخوان او و کسانی که بر آن اعتماد کردند، به عذاب گرفتار شدند و نااهل که وعدهٔ کاذب می‌کنند، خود را ملامت نمی‌کند، بلکه در ملامت اندازد کسان را که وعده‌ای کرده با آنها. اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ قالَ اَلشَّیطانُ لَمّا قُضِیَ اَلْأَمْرُ إِنَّ اَللّهَ وَعَدَکُمْ وَعْدَ اَلْحَقِّ وَ وَعَدْتُکُمْ فَأَخْلَفْتُکُمْ وَ ما کانَ لِی عَلَیکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی فَلا تَلُومُونِی وَ لُومُوا أَنْفُسَکُمْ ما أَنَا بِمُصْرِخِکُمْ وَ ما أَنْتُمْ بِمُصْرِخِی إِنِّی کَفَرْتُ بِما أَشْرَکْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ اَلظّالِمِینَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ»(ابراهیم: ۲۲)؛ شیطان خواهد گفت: وقتی که امر حقّ مقتضی گردید از دخول اهل جنّت در جنّت و دخول اهل نار در نار، که به درستی که اللّه تعالی وعده کرده شما را وعدهٔ حقّ، ای اهل نار که اگر ایمان آرید و عمل صالح کنید به جنّت درآریم و شیطان می‌گوید: وعده کردم من، پس خلاف آن وعده کردم و نبود مرا بر شمایان اندکی از غلبه تا به جبر شما را در کفر و معاصی اندازم، مگر این قدر هست که دعوت کردم شما را به سوی کفر و معاصی و وعده‌های کاذب کردم، پس قبول کردید دعوت مرا، یعنی دعوت رسل قبول نکردید، پس ملامت مکنید مرا و ملامت کنید ذات خود را که چرا دعوت من قبول کردید، با وجود آنکه من کاذب بودم در وعده و دعوت رسل علی نبینا و علیهم السّلام قبول نکردید، با وجود آنکه ایشان صادق بودند و من ابا می‌آرم از آنکه شما مرا شریک می‌کردید در دنیا با اللّه تعالی، که دعوت مرا مثل دعوت اللّه دانستید، بلکه زیادت بر آن، که دعوت مرا قبول کردید و دعوت اللّه قبول نکردید. اللّه تعالی می‌فرماید: به درستی که همهٔ ظالمان را خواه شیطان باشد، خواه اتباع وی، عذاب الیم است. پس ظاهر شد، از وعدهٔ نااهل دو رنج پیدا آید: یکی رنج عذاب و دیگر ملزم شدن اهل نار و در ندامت افتادن.

وعده را باید وفا کردن تمام   ور نخواهی کرد باشی سرد و خام

یعنی تمام وعده‌ها را وفا باید کرد و آن وعده‌ها که در روز میثاق واقع شده و در قرآن شریف در مواضع مذکور گشته و وعده‌ها که با عبداند نیز واجب‌الایفااند به امر الهی، به شرط آنکه مخالف تشریع حقّ نباشد و شیخ اکبر رضی‌اللّه‌عنه در باب سبعون می‌فرماید که: از جملهٔ اولیاء اللّه موفون به عهداند، وقتی که عهد کنند و وفای آن می‌کنند و غدر که ضدّ عهد است نمی‌کنند. وفای عهدی که به اللّه تعالی

است، بر وجه اتمّ می‌کنند. وفا از مشیتهای خاصّهٔ اللّه تعالی است، پس شخصی که آمد به آن امور که اللّه تعالی تکلیف داده است به آن، بر وجه اتمّ و کثیر گردد این اتیان، به وجهی که عادت شود. پس آن شخص وافی است و البتّه اتیان به شرایع است و ایفای وعده یا عبادت از آن جهت است که اللّه تعالی فرض و واجب کرده است. پس این ایفا هم ایفاست باللّه.

و نیز شیخ اکبر گفته که: کسی که مکشوف شود بر وی آنچه عارض می‌شود و مر میت را وقت احتضار موجب می‌گردد و این کشف وفای به عهد که باللّه است و نیز فرموده است که: گاهی این وفا به عهد سبب این کشف می‌شود و گاهی این کشف سبب وفای عهود می‌گردد.

و نیز باید دانست که مولوی قدّس سرّه تأکید به وفای وعده کردند، نه به وفای وعید که وفای مطلقا کرم نیست، بلکه بعض در مواضع تخلّف در وعید کرم است و اللّه تعالی حضرت اسماعیل علی نبینا و آله علیه‌السلام را مدح کرد که صادق الوعد بودند و تمدّح کرد به صدق وعید و اللّه تعالی جایی که وصف کرده خود را، وصف کرده به صدق وعده، و فرمود: «إِنَّ اَللّٰهَ لا يُخْلِفُ اَلْمِيعادَ»(آل عمران: ۹)، نفرمود «لا یخلف الوعید».

این مبحث بر وجه اتمّ مبین است در فصّ اسماعیلی در فصوص الحکم و غیر آن از کتب وی رضی اللّه عنه.

زر اگر چه عقل می‌آرد، و لیک　　　مرد عاقل باید او را نیک نیک

یعنی عاقل خوب خوب باشد آن زر را، یا عاقل خوب باید آن زر را، آن زر او را خوب باشد.

دریافتن آن طبیب الهی رنج کنیزک را و به شاه وانمودن، فرستادن پادشاه، رسول به سمرقند در طلب آن زرگر

اسب تازی برنشست و شاد تاخت　　　خونبهای خویش را خلعت شناخت

یعنی بر اسب تازی. که حرص، او را اعمی و اصمّ گردانید.

ای شده اندر سفر با صد رضا　　　خود به پای خویش تا سوء القضا

حکم قضا نافذ می‌گردد، خودبخود سوی آن می‌رود.

در خیالش ملک و عزّ و مهتری　　　گفت عزرائیل رو آری بری

یعنی عزرائیل گفت: او را نَعَم تو برو، بری و حاصل کنی آنچه خواهی، یعنی عزرائیل این خیال در

دلش انداخت که این اسباب موت او بودند، پس عزرائیل چه‌ها کنانید تا جان او را ببرد و احتمال دارد که قول عزرائیل مزاح باشد و مقصود آنکه، مقصود تو حاصل نخواهد شد، که خواهی مرد.

پیش شاهنشاه بردش خوش نیاز　　　تا بسوزد بر سر شمع طراز

«طراز» نام شهری است در چین که از او خوبان خیزند و «شمع طراز» مستعار است مر آن کنیز را. یعنی تا سوخته شود آن زرگر و فدا گردد بر کنیز. /۱۹/

زر گرفت آن مرد و شد مشغول کار　　　بی‌خبر از حالت آن کارزار

کارزار لفظ مرکب به معنی جنگ و یا مراد کاری است که زار است صاحب آن.

شه بدو بخشید آن مه‌روی را　　　جفت کرد آن هر دو صحبت‌جوی را

بودن کنیز صحبت‌جو ظاهر است و اطلاق به زرگر ظاهر آن است که تغلیب است و یا به جهت آنکه معشوق هم صحبت‌جوی، عاشق است و از جفت کردن مراد، نکاح است.

عشقهایی کز پی رنگی بود　　　عشق نبود عاقبت ننگی بود

یعنی عشق تا که متعلّق به رنگ است و صورت است که قصد وی مجرّد صورت‌بینی باشد، نه مشاهدهٔ معنی، که ظاهر است در آن صورت آن عشق نیست، بلکه صورت‌پرستی است و عاقبت وی بعد زوال رنگ و صورت، حسرت و ندامت و ننگ است. امّا عشق آن‌کس که ظاهر است در آن مظهر و مقصود وی مشاهدهٔ ظاهر باشد، نه مشاهدهٔ مظهر، آن عشق صورت و رنگ نیست، بلکه عشق حقّ است که در صورت مشاهدهٔ آن می‌کند و این عشق ننگ و حسرت نیست.

لیکن باید دانست که حبّ صورت و مشاهدهٔ ظاهر در صورت به دو وجه است: یکی آنکه عاشق را مشاهدهٔ حقّ بدون تقید به صورت حاصل است و صورت او را باز نمی‌دارد از مشاهدهٔ حقّ لیکن با وجود آن مشاهده در بعض مظاهر و صور خاصّه دارد که مشاهده در مظهر دیگران خاصّه ندارد و مشاهده در نوعی از انواع مظاهر اتمّ و اکمل باشد از دیگری و وصل به او لاجرم چونکه حکیم هر مشاهده را و هر مظهر را در موضعش می‌نهد، حب آن مظهر که در مشاهدهٔ وی اتمّ است اختیار می‌کند، به جهت آنکه مشاهدهٔ ظاهر در آن اکمل است و این حال اکمل کاملان است، بهر کامل میسّر نمی‌شود.

و از این قبیل بود حبّ رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر ازواج مطهّرات را رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه ن و به همین جهت آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلّم کثیر الجماع بودند، جهت مشاهده در مظهر نساء، خصوص وقت جماع مشروع اتمّ و اکمل است. مرد کامل حکیم را فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم: «حبّب الیّ من امور دنیاکم النّساء»[۱] به صیغهٔ مجهول، اشارت کرد به آنکه این حبّ از تحبّب الهی است نه از خود است، که اللّه تعالی این حبّ را مرا عطا فرموده است برای حصول کمال مشاهده و سرّ حبّ آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر نساء را در فصوص و فتوحات مشروحا مذکور است و از همین جهت قطب الاقطاب کثیر الجماع می‌باشد، چنانکه در فتوحات مذکور است در بیان احوال قطب.

و سببش اینکه باطن قطب الاقطاب باطن آن سرور است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم. پس تفضیل آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به قطب الاقطاب نیز این مشاهده حاصل می‌شود و وجه آن است که عاشق صورت مقید باشد که مشاهدهٔ ظاهر می‌کند در صورت و بر همین مظهر مقتصر باشد و از این حال تجاوز نکند و این عشق صورت اگرچه عشق حقّ است که ظاهر است در آن، لیکن این مرتبه را اهل کمال و اصحاب مقام او دون می‌دانند.

نقل صحیح آن است که کسی پیش مولوی قدّس‌سرّه گفت که: شیخ اوحد الدّین کرمانی عاشق بودند، امّا پاکباز. حضرت مولوی فرمودند کاش اگر می‌کردی و می‌گذشتی. پس این نوع عشق اگرچه نیز مذموم است نزد مولوی قدّس‌سرّه لیکن ننگ و حسرت نیست و ذمّ این عشق در این مقام مقصود نیست و نیست مقصود مگر ذمّ عشق رنگ، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

کاشکی آن ننگ بودی یک سری　　　تا نرفتی بر وی آن بد داوری

یعنی کاش این ننگ که عشق صورت است یک سری و پایدار بودی. کنایه در آن است که از صورت متجاوز شده متعلّق به ظاهر گشتی، که آن ظاهر است در صورت که پایداری عشق ملزوم پایداری معشوق است و نیست پایدار مگر حقّ ظاهر، پس طریق پایداری نیست مگر آنکه تعلّق گیرد به آنچه که ظاهر است.

---

۱. ابن حنبل احمد بن محمد. مسند أحمد بن حنبل. ج ۲۱،ص ۴۳۳.

پس حاصل آن را برآمد که کاش که این ننگ که عشق صورت است، عشق صورت نبودی، بلکه عشق آن‌کس بودی ظاهر است در این صورت تا برفتی بر آن عشق این بد داوری و ظلم. چه، عاشق صورت عشق را در غیر موضع وی نهاده، پس بر عشق ظلم کرده و آن را که محمود بود به مرتبهٔ مذمومیت رسانید. پس این عاشق ظالم بر عشق است. کاش این عشق بر این نمط نمی‌بود، تا این جفا و ظلم به عشق نمی‌رسید.

و این بیت را تقاریر بسیاراند، که شرّاح آن تقریرها کردند. بعضی به این نمط تقریر کردند، کاشکی آن ننگ یک سری بودی و قبول زوال نکردی تا بر آن کنیزک آن بد داوری که اندک‌اندک سرد شدن عشق است برفتی.

و بر این تقدیر بد داوری عبارت از نقصان عشق کنیزک شد و چونکه این، ننگ بود پس صفت مذموم بود. پس زوال این چگونه بد داوری باشد، بلکه زوال صفت ذمیمه، عین عدل است و حسن است.

و از آن جمله آن است که بعضی گفته‌اند: حاصل معنی آنکه، اگر آن ننگ که عشق مجازی است یک سری بودی و زوال را قبول نکردی بر آن زرگر بد داوری نرفتی، زیرا که چون دانستند که عشق آن کنیزک نقصان پذیر است، از نقصان رنگ در گرو رسیدن وی به موت و کشتن او علاج مقرّر کردند.

و بر این تقدیر اطلاق بد داوری که ظلم است بر فعل ولیّ و شاه لازم می‌آید و با وجود آنکه آن را مولوی مثل فعل خضر گفته و از آن جمله آن است که شیخ ولی‌محمّد رحمه الله تعالی گفته، که عشق مجازی بالکلّ ننگ بودی، که قابل زوال است. پس عشق شاه و عشق کنیز هر دو ننگ و زائل بودی، تا بر آن زرگر ظلم ظاهری نرفتی، که عشق شاه چون زائل شدی، پس برای چه زرگر را کشتی.

و ثانیا گفته که عشق شاه و عشق کنیز هر دو بر یک نمط بودی و زوال قبول کردی پس عشق شاه از مرض کنیزک زائل شدی و بر زرگر ظلم نرفتی.

و تقریر دوم مخالف سیاق است که سیاق کلام در بیان حال مطلق عشق صورت بود، نه خصوص عشق شاه و عشق کنیز و او اگر در تقریر خود احتراز از اثبات حقیقت ظلم برگشتن کرده به قول خود تا بر آن زرگر ظلم ظاهری نرفتی، پس تقیید ظلم به قید ظاهری برای آنکه در حقیقت ظلم نبود، لیکن فایده ندارد، زیرا که مولوی قدّس‌سرّه فعل او مثل خضر علیه‌السلام گردانیدند پس در کشتن چه حیف

است تا تمنّی کنند به عدم آن.

و از آن جمله آن است که مراد آن است که اگر این ننگ که عشق صورت است یک سری بودی و دو سری نبودی که شاه بر کنیزک عاشق و کنیزک بر زرگر، این بلا نیامدی.

در این تقدیر نیز اطلاق بد داوری صحیح نمی‌شود، که بلا نیست مگر قتل زرگر و آن ظلم نیست تا تمنّی به عدم وقوع کرده آید.

و از آن جمله است که مقصود آن است که اگر ننگ یک سری بودی، یعنی نزد همه کس ننگ بودی، پس همه کس اجتناب می‌کردند و کنیزک هم عاشق بر زرگر نشدی، پس جفا بر وی نرفتی.

و بر این تقدیر ایراد لازم می‌آید که قتل زرگر جفا و ظلم نیست. پس اطلاق بد داوری چگونه صحیح شود وقتی به عدم وقوع آن چگونه راست آید و دیگر آنکه عشق اگر بر صورت باشد فعل اختیاری نیست، بلکه شخص داوری بدون قصد می‌افتد و مضارّ آن داند، پس اجتناب در ید او نیست، پس چگونه از دانستن کسی که عشق ننگ است اجتناب حاصل می‌شود.

و از آن جمله آن است که اگر این ننگ یک سری بودی، که به شاه همین عشق صورت عارض شدی، نه عشق حقیقت ظاهره در صورت و مثل حال کنیزک بودی، پس بر زرگر این ستم نرسیدی، زیرا که قتل زرگر به الهام بود و چون شاه هم گرفتار صورت می‌رود، الهام از کجا می‌آمد و طبیب عارف هم معالج نمی‌شد.

و بر این تقدیر تمنّی آن می‌کرد که شاه عارف مبتلی به این ننگ که شأن عارف از آن بعید است، می‌شد برای ارتفاع قتل قاتل قتل.

و از آن جمله آن است که اگر این ننگ یک سری می‌بود، که همین درد از دنیا می‌بود، در آخرت نمی‌بود عاشق عذاب در قیامت لاحق نمی‌شد.

و بر این تقدیر اطلاق بد داوری و بر تعذیب اللّٰه تعالی در جزای سینه لازم می‌آید و این اطلاق کفر است، اگر معنی مقتضی بد داوری مراد باشد و اگر از آن الم اراده کرده نشود، اگرچه عین عذاب باشد و همان ظاهر است از حال قائل. پس بودن این اطلاق خارج از ادب لازم است.

چونکه زرگر از مرض بد حال شد　　　در گدازش شخص او چون نال شد

«نال» به نون به معنی ریشه.

گفت من آن آهوم کز ناف من　　　ریخت آن صیاد خون صاف من

در ابیات بیان لاف و تکبّر اوست. در این وقت هم طریق عجز و توبه اختیار نکرد، تا مقبول این ولیّ می‌گردید.

آنکه گشتستم پی مادون من — می‌نداند که نخسبد خون من

.....

بر من است امروز و فردا بر وی است — خون چون من کس چنین ضایع کی است

این هم از جمله لاف وی است، زیرا که قتل او چون به الهام بود، ظلم نبود، تا جزای آن به قاتل رسد.

این جهان کوه است و فعل ما ندا — سوی ما آید نداها را صدا

مقولهٔ مولوی است. ارشاد می‌فرمایند که هرچه در دنیا از ما افعال سر زده شود، روز جزا عائد به ما خواهد شد.

عشق آن بگزین که جمله انبیا — یافتند از عشق او کار و کیا

شیخ عبداللّطیف گفته که: میر جمال الدّین کار و کیا بدون واو صحیح کرده‌اند، برای دو معنی مقرّر کرده: یکی پادشاه دیگر عناصر اربعه. و در کشف اللّغات به معنی کارفرما گفته و شیخ عبداللّطیف گفته که: «کیا» بی‌ترکیب هم مستعمل می‌شود و در نسخ مثنوی با واو یافته شد. پس می‌باید که مفرد استعمال شده و معنی آنکه: یافتند انبیا از عشق او کار و مقصود کیا یافتند.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست — با کریمان کارها دشوار نیست

.....

در بیان آنکه کشتن مرد زرگر به اشارهٔ الهی بود و نه خیال باطل

آن پسر را کش خضر ببرید حلق — سرّ آن را در نیابد عام خلق

حاصل مقام آن است که شاه، زرگر را کشته است. اگرچه به ظاهر بد می‌نماید، زیرا که سبب شرعی قتل معلوم نمی‌شود، لیکن در واقع بد نمی‌بود، از امر الهی بود برای نفس در دیگر امور، چنانکه قتل خضر آن نابالغ را به امر الهی بود اگرچه به حسب ظاهر رسول آن زمان را بد می‌نمود.

و تحقیق این مقام آن است که احکام شریعت که متعلّق می‌شوند به افعال بر دو وجه‌اند: یکی آنکه به نظر حکیم کلّیه باشند، اگرچه حکمت در بعض جزئیات متخلّف می‌شوند، این علم رسل کرام است

صلاة اللّه علیهم، امّا نمی‌بینی که رسول اللّه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از حال ولد ولیده زمعه آگاه بودند که این ولد از نطفهٔ زمعه نیست، لهذا فرمود: مر امّ‌المؤمنین سوده را که این ولد اخ تو نیست و با وجود این آن ولد را سپرد کرد به عبد بن زمعه، فرمودند:

«الولد للفراش»[1] پس افاضت حکم نسبت به فراش برطبق حکمت کلّیه است، اگر متخلّف است در بعض جزئیات و لهذا در حقّ امرأة زانیه[2] فرمودند:

«رجمت من غیر شهود برجمة هذه»[3] پس حکم به رجم گردانید به شهود نه حکم فرمود به علم کشفی، اگرچه علم کشفی علم است و آنچه که حاصل از شهادت شهود است ظنّ است /۲۰/ و طریق دیگر متعلّق احکام شرعیه به اعتبار حکم جزئیه، که در جزئیات افعال است و این علم کسی را حاصل شود که صاحب علم لدنّی است، چنانکه خضر علیه‌السلام بودند.

اللّه تعالی می‌فرماید «وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً»(کهف: ٦٥)، پس این حکم خاصّه این صاحب مقام را مکشوف می‌شود برطبق آن حکم الهی و متعلّق می‌شود به آن حکم و صاحب این مقام ملهم می‌شود و موافق آن عمل می‌کند و لازم نیست که آن علوم مر رسل را علی نبینا و آله علیه‌السلام حاصل باشد.

لهذا حضرت موسی علی نبینا و آله علیه‌السلام را با وجود که رسول کریم بود حاصل نبود، این قادح فضل رسول نیست، که فضل جزئی قادح فضل کلّی رسول نیست.

و نیز باید دانست که افاضت احکام شرعیه به حکم جزئیه و ملهم شدن صاحب علم لدنّی و عمل کردن بدان قبل بعثت آن سرور صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود، چه در آن زمان تعدّد شرایع جائز بود، بلکه واقع بود که نبیّ بر شرع باشد مخالف شرع رسول آن زمان که رسالت آن رسول به سوی آن نبی نباشد، بلکه مخصوص به امّت وی باشد، چنانکه رسالت موسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام به سوی حضرت خضر علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام نبود و بعد بعثت آن سرور صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آن ممکن نیست، زیرا که بعثت آن سرور صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم عامّ است و هیچ‌کس خارج از شرع وی نیست، و

---

۱. شافعی، محمد بن ادریس، السنن الشافعی: ج ۲، ص ١٤٧.

۲. در اصل: امرأت زنیه

۳. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۲، ص ۱۱۳٤، متن حدیث: لَوْ رَجَمْتُ أَحَدًا بِغَيرِ بَيِّنَةٍ رَجَمْتُ هَذِهِ.

نمی‌تواند شد پس جائز نباشد که هیچکس ملهم و مامور شود به حکم شرع مناسب حکمت جزئیه مخالف شریعت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و در این زمان ولیّ صاحب مقام لدنّی را عمل به نظر حکم جزئیه نیست، مگر در مباحات شریعت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، زیرا که مباحات جائز الفعل و التّرک است، پس صاحب آن مقام اگر حکمت در فعل آن مباح داند، آن مباح را در عمل آرد و اگر در کفّ آن حکمت مکشوف شود، کفّ از آن مباح کند.

نقل صحیح است که حضرت سید عبدالرّزّاق هانسوی قدّس‌سرّه مریض بودند. از والد این فقیر مولوی نظام‌الدّین قدّس‌سرّه پرسیدند که بر من صوم لازم است یا افطار جائز است؟ والد این فقیر گفت که افطار مباح است به نصّ قرآنی. پس فرمودند والد فقیر را بروید نان تیار کنانیده بیاورید و والد این فقیر رفتند نان تیار کنانیده آوردند و چون حضرت سید عبدالرّزّاق لقمهٔ نان به دست گرفتند و خواستند که بخورند آواز غیب رسید که: «وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ»(بقره: ۱۸٤)؛ نان از دست انداختند و ادای صوم کردند. بعد از آن روز افطار کردند در باقی ایّام ماه رمضان.

پس چون صوم و افطار هر دو مباح بود در شریعت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، چنانکه حکم مریض است، عمل بر مقتضی حکم جزئیه نمودند و چون این دانستی پس منکشف شد مطلوب مولوی قدّس‌سرّه که شاه کشته زرگر را اگرچه مخالفت ظاهر شریعت عامّه بود، لیکن از امر الهی بود برطبق حکم خاصّهٔ جزئیه، که مشروعیت قتل آن زرگر خواست و این شاه قبل بعثت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود که آن زمان تحمّل تعدّد شرایع می‌گردد و مولوی قدّس‌سرّه در ابتدای این قصّه فرمودند: «بود شاهی در زمان پیش از این»

یعنی بود شاهی در زمانی که پیش از این زمان بود، که زمان شرع محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم است و سابق بیان کرده شد.

آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست   نایت است و دست او دست خداست

یعنی رواست کسی را که بخشندهٔ جان است که تشریع کشتن کند و کشتن واجب[1] و یا مباح گرداند،

---

۱. در اصل: وجب.

زیرا که وی[۱] در ملک بخشندهٔ جان است و تشریع او خالی از حکمت نیست و آن کشنده‌ای که به امر الهی پس می‌کشد، نایب بخشندهٔ جان است، زیرا که صاحب شرع نایب حقّ است، پس دست آن کشنده دست منوب عنه است که مشرع قتل اوست.

همچو اسماعیل پیشش سر بنه شاد و خندان پیش تیغش جان بده

تا بماند جانت خندان تا ابد همچو جان پاک احمد با احد

یعنی می‌باید کسی را که حقّ تشریع کشتن او کرده که تسلیم کند نفس خود را پیش نایب حقّ که نایب است به اجرای امر تحقیق تشریعی تا او را به قتل رساند تا متمثّل امر تشریعی الهی شود، تا جان وی تا ابد خرّم و خوش باشد، زیرا که به این تسلیم باذل نفس خود شد در امر الهی.

پس جزای این بذل خواهد یافت که اللّه سبحانه نمی‌کند ضایع عمل محسن را، چنانکه ابن ابراهیم علی نبینا و آله علیه‌السلام نفس خود را تسلیم کرد پیش نایب حقّ ابراهیم علیه‌السلام که رسول عظیم بود و اطاعت او فرض بود و ظنّ کرد که مأمور گشته به قتل ولد، ولد را، فرمود. این ولد در اطاعت، بذل نفس خود کرد.

اگر گفته شود حضرت ابراهیم علیه‌السلام خوابی دیده بود که این را ذبح می‌کند و کبش بود که به صورت ابن ابراهیم علیه‌السلام متصوّر شده نمودار شد به ابراهیم علیه‌السلام، پس مأمور به ذبح کبش بود نه به ذبح ابن و ظنّ ابراهیم علیه‌السلام خطا بود و در تعبیر آن این‌چنین کرده بنقل[۲] شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصوص الحکم.

و قتل زرگر مشروع بود، مثل قتل حضرت خضر علیه‌السلام مر نابالغ را. پس این کجا و آن کجا؟ گفته‌اند در جواب: بلی ابراهیم علیه‌السلام مأمور بودند به ذبح کبش در نفس الامر، لیکن چون‌که گمان برد به مأموریت به قتل ابن، مثل خطاء اجتهادیه شد و عمل برطبق اجتهاد واجب و فرض است، مادام که خطا ظاهر نشود، پس بر ابراهیم علیه‌السلام ذبح ابن[۳] واجب گشته بود، بر امّت و بر متابعان او نیز

---

۱. در اصل: می.

۲. در اصل: واو.

۳. در اصل: این.

واجب شد. پس ابن ابراهیم نفس خود را بذل نمود برای امتثال و به این وجوب مولوی تمثیل داده مر وجوب بذل نفس بر کسی که واجب گشته کشتن او و این تمثیل صحیح است.

و مقصود آنکه بر کسی که کشتن او واجب گشته، تسلیم نفس واجب است و جزای آن کشتن که حیات ابدیه است خواهد یافت و برای افادهٔ این مطلب قول الله تعالی: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ»(بقره: ۱۷۹)؛ نازل است و تنوین در «حیاة» برای تعظیم است. یعنی مر شما را در قصاص، حیات عظیمه است، که کشته شدن در اطاعت الهیه موجب نجات ابدی است و قول مولوی قدّس‌سرّه:

همچو اسماعیل پیشش سر بنه

برطبق مشهور خارج شده است و مقام، مقام تمثیل است، نه مقام تحقیق و مشهور است میان علمای ظاهر که ذبیح، اسماعیل[1] علیه‌السلام بود و الاّ نه، پس تحقیق و مقرّر نزد اهل کشف آن است که ذبیح، اسحاق علیه‌السلام بود. چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ اسحاقی از فصوص الحکم بیان فرمودند.

و در تعیین ذبیح اختلاف فی‌مابین صحابه هم واقع است. پس مذهب ابن مسعود آن است که ذبیح، اسحاق بودند. همین مروی است از امیرالمؤمنین علی کرّم الله وجهه و وجوه آله الکریم.

و اهل کتاب از یهود و نصاری می‌گویند که در تورات منصوص است نام اسحاق علیه‌السلام. پس تکذیب بودن ذبیح اسحاق نباید کرد و اگرچه بر قول آنها اعتماد نیست، لیکن چون مؤید به کشف است، قبول آن ضروری است.

تو گمان بردی که کرد آلودگی　　　در صفا غش کی هلد پالودگی

«صفا» صاف کردن و «غش» به غین معجمه آب تیره. «پالودگی» گداختن.

بهر آن است این ریاضت وین جفا　　　تا بیارد کوره از نقره جفا

کوره[2] به ضمّ کاف عربی آتش و آن جفا غش. غش برون آوردن از نقره و زر و مثال آن.

بگذر از ظنّ خطا ای بد گمان　　　انّ بعض الظّنّ اثم آخر بخوان

اشاره به سوی این آیت است که در سورهٔ حجرات واقع است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ

---

۱. در اصل: ابراهیم.

۲. در اصل: کوزه.

اَلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ اَلظَّنِّ إِثْمٌ»(حجرات: ۱۲)؛ ای کسانی که ایمان آوردید! پرهیز کنید از کثیر ظنّها که بعض ظنّ اثم است.

و مقصود آنکه ظنّ بد نکرده باشد با مسلمانان، زیرا که بعض ظنّها که مطابق واقع نباشد اثم است.

گر نبودی کارش الهام اله — او سگی بودی درانده نه شاه

بدان که شاه خلیفه است خدای تعالی را بر زمین، لهذا حضرت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: «اذ بویع بالخلیفتین فاقتلوا ثانیهما»[1] یعنی اگر بیعت کرده شود دو خلیفه، پس قتل کنید ثانی را تا خلیفه یک باشد، چنانکه مستخلف واحد است. پس باید دید که خلیفه اگر عادل است، بهر شهوت خود هیچ کار نمی‌کند، بلکه هرچه این خلیفه می‌کند به جهت امر الهی می‌کند، پس این خلیفه ظاهرا و باطنا مر خدای راست و این خلیفه خلیفهٔ رسول اللّه هست و اگر عادل نیست، بلکه افعال وی و ریختن خون خلایق به جهت شهوت و غلبهٔ نفس باشد، پس وی خلیفهٔ شیطان است در باطن و مظهر احکام مضلّ است در وقت خود و در حدیث صحیح واقع است «ان عدل فخلیفة رسول اللّه و ان جار فهو خلیفة الشّیطان» اگرچه هر دو خلیفةاللّه‌اند بغاوت از وی حرام است.

و مولوی قدّس‌سرّه در این بیت ارشاد فرمودند که کار این شاه موافق الهام الهی بوده به حکم تشریعی و اگر کار وی موافق الهام نبودی، خلیفهٔ رسول صلّی اللّه علیه و سلّم نبودی، بلکه مثل سگ درّنده بودی و ریختن خون برای مآرب نفسانیه بودی و خلیفهٔ شیطان بودی.

گر خضر در بحر کشتی را شکست — صد درستی در شکست خضر هست

وهم موسی با همه نور و بصر — شد از آن محجوب، تو بی پر مپر

یعنی حضرت خضر علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام اگر کشتی را که بر وی او و موسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام سوار شده بودند شکست، پس شکستن این کشتی اگرچه شکستن بود در ظاهر همین درستگی بود در باطن تا از غضب ظالم محفوظ ماند و در ید مالک ثابت ماند و وهم موسی علیه‌السلام با این نور باطن و کمال که فوق نور و کمال خضر بود به حکمت و سرّ شکستن پرسید.

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۳، ص ۱۴۸۰.

بدانکه تفصیل مقام آن است که موسی علیه‌السلام رسول کریم بود و احکام شریعت[۱] او را که می‌رسید برطبق حکم کلّیه بود، اگرچه آن مختلف گردد در بعض مواد حکم شریعت از حکمت و این مقام اعلی و اکمل است و خضر علیه‌السلام نبیّ بود صاحب مقام علم لدنّی. مر او را حکم جزئیه و مصالح جزئیه که در جزئیات بود مکشوف می‌شد و برطبق آن از اللّه حکم شرعی متعلّق به آن فعل می‌رسید، به آن حکم خضر علیه‌السلام عمل می‌نمود و دیگری را اتباع این حکم نمی‌رسید، بلکه نزول این حکم برای عمل صاحب این مقام بود و احکامی که بر موسی علیه‌السلام نازل می‌شد، عمل بدان بر امّت وی و بر کسی که او خطاب کند آن را به آن حکم لازم می‌شود، اگرچه او نبیّ غیر رسول باشد. پس نزول این احکام که برطبق حکم جزئیه‌اند برای تکمیل خضر بود و نزول احکام بر موسی علی نبینا و علیه‌السلام برای تکمیل امّت بود و شک نیست که مقام رسالت اعلی و اکمل است از مقام نبوّت که خضر را بود و علوم موسی علیه‌السلام اکمل بود از علم خضر. لهذا خضر علیه‌السلام با موسی علیه‌السلام گفت:

«انت علی علم اعطاک اللّه و انا علی علم اعطانی اللّه» یعنی تو بر علم خود هستی که عطا کرده است تو را اللّه تعالی و آن علم شرایع که تشریع آن منظر مصالح و حکم کلّیه است و من بر علم هستم که عطا کرده است اللّه تعالی مرا و آن تشریع به نظر حکم جزئیه است و علوم موسی اگرچه اکمل بود از علوم خضر علیه‌السلام، لیکن چون موسی را حرص علم که کمال انسانی است کامل بود، خواست که علم خضر دریابد. با وی مصاحب گشت و چون خضر علیه‌السلام عمل کرد بر احکام مشروعیت خود که تشریع آن برطبق حکم جزئیه بود و موسی علیه‌السلام از آن غافل بود و آن مخالف بود مر امر شرعی را بر او نازل شده بود، پس برای امر بالمعروف بر او انکار آورد و به این اشارت فرمود مولوی قدّس‌سرّه که موسی با چندین نور و کمال که فوق نور و کمال خضر بود، به سرّ شکستن کشتی و حکم جزئیه در آن غافل شد و چون موسی را علیه‌السلام علم به این پیدا شد که عمل خضر موافق علم وی است، نه موافق علوم من، بار دوم فرمود: «إِنْ سَأَلْتُکَ عَنْ شَیءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْنِی»(کهف: ۷۶)؛ یعنی اگر سؤال کنم بعد از این تو را، مصاحب خود مگردان مرا. چون سوم بار سؤال کرد پس خضر

---

۱. در اصل: تشریعت.

علیه‌السلام دید که موسی علیه‌السلام نهی فرموده بود از مصاحب داشتن او را. او می‌دانست که انتها از امری که رسول نهی فرماید از آن واجب می‌گردد. پس موسی(ع) را مصاحب خود نداشت و گفت: «هذا فِراقُ بَینِی وَ بَینِک»(کهف: ۷۸)؛ کذا فی فصوص الحکم.

موسی علیه‌السلام بازماند از مصاحبت به جهت آنکه خود نهی فرموده بود و اسرار افعال خود بیان کرد و موسی علیه‌السلام را علم حاصل شد به طریقی که تشریع امر نهی صاحب علم لدنّی را حاصل است و به موسی علیه‌السلام علم ذوقی به آن پیدا شد و اجتماع این علم با علم او کمال بر ازدیاد علوم بخشد، و اللّه اعلم باحوال عباده الکرام.

و شیخ ولی‌محمّد در حلّ این بیت گفته که موسی علیه‌السلام با وجود علوم و انوار نبوّت، اسرار افعال خضر که متعلّق به ولایت بود دریافت نکرد، چرا که علم شریعت موسی(ع) را ذوقی بود نه علم ولایت و هرکس در ادراک چیزی که ذوق آن ندارد عاجز است.

لهذا خضر گفت: «کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا»(کهف: ٦٨)؛ چگونه صبر کنی بر آنکه احاطه نکرده‌ای از روی خبرت و آگهی، بعد از آن انصاف نمود خضر علیه‌السلام و فرمود که مرا علمی است تعلیم کرد اللّه تعالی مرا، نمی‌دانی تو آن علم را و تو را علمی است که تعلیم کرده است اللّه تعالی تو را، نمی‌دانم من آن علم را.

پوشیده نماند که این شیء عجائب است، زیرا که اسرار افعال خضر(ع) را که متعلّق به ولایت گفته، با وجود آنکه کلام در حلّ و حرمت شکستن کشتی و قتل نابالغ بود و این احکام شرعیه‌اند، که تعلّق از نبوت دارد و ولیّ را نمی‌رسد که مخالفت رسول کند در حلّ حرمت اشیاء و این منصب نیست مگر نبیّ را.

و نیز گفته موسی علیه‌السلام را علم ولایت ذوقی نبود و این باطل است، که رسالت و نبوّت مرتبهٔ خاصّه است از ولایت و محال است که علوم ولایت رسول ذوقی نباشد و معنی کلام خضر علیه‌السلام آن نیست که او فهمیده، بلکه معناش آن است که خبرت تو نرسیده است که تشریع شرایع به نظر حکم جزئیت می‌شود، پس تو را صبر بر افعال من نخواهد شد و انصاف داد که تو را علمی است، و آن تشریع شرایع به حکم کلیت، و نمی‌دانم من و مرا علمی است تو نمی‌دانی و آن علم تشریع به حکم جزئیت./۲۱/

آن گل سرخ است تو خونش مخوان　　　مست عقل است او تو مجنونش مخوان

شیخ افضل «گل» را به کسر کاف فارسی به تصحیح ساخته و بعضی گلها سرخ می‌باشد به رنگ خون که بیننده پندارد که این خون است و حاصل مصراع آنکه او از کمال عقل مست شده است و از کمال عقل، حقّ را مشاهده کرده.

گر بدی خون مسلمان کام او　　　کافرم گر بردمی من نام او

.....

می‌بلرزد عرش از مدح شقی　　　بد گمان گردد ز مدحش متقی

در حدیث صحیح واقع شده است:

«اذا مدح الفاسق غضب الرّبّ و اهتزّ له العرش»[1]؛ وقتی که مدح کرده شود فاسق در غضب آید ربّ تعالی و بجنبد عرش از جهت غضب.

قهر خاصی از برای لطف عام　　　شرع می‌دارد دوا بگذار کام

در این بیت به تنزّل فرمودند که این فعل مطابق شرع رسول که برطبق حکم کعبه است می‌تواند شد، که در شرع رسل علیهم السّلام مقرّر است که برای دفع ضرر عامّ، قهر بر شخص خاصّ جائز است مر شاه را که خلیفهٔ حقّ است. چنانکه در این شریعت مطهّر نیز وارد شده که امام را می‌رسد که برای سیاست دزد را بکشد و عرنیین[2] دزدی شتران آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم کرده مرتد شد و راعی آن شتران را کشته گریختند. چون مروان آنها را مقید ساخته آوردند، پس آن حضرت صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم حکم فرمود که دست و پای آنها ببرند و چشم‌ها را کور گردانیده در حفره بیندازند، تا آنجا با تشنگی بمیرند.

این چنین کرده پس ببین که حضرت رسالت پناه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم برای دفع ضرر عامّ چه تعذیب فرمودند بر آن و چون برای دفع ضرر عامّ قهر بر خاصّ جائز شد، پس کشتن این

---

۱. بیهقی، احمد بن حسین، شعب الإیمان: ج ٤، ص ۲۳۰.

۲. گروهی بودند که در سال ٦ هجری که به شتران مسلمانان حمله کردند. شتران را دزدیند و یسار چوپان پیامبر (ص) را کشتند. ابن سعد، طبقات کبری: ج۲، ص ۷۱.

شاه، زرگر را شاید از این قبیل باشد که از صحّت شاه عادل صحّت عامّه است و این احتمال برای این است که واقعهٔ قتل شاه، زرگر را، قبل بعث آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم است و شاید شرع در آن وقت همین باشد و الاّ نه، در شریعت مطهّرهٔ محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم برای صحّت معشوقهٔ شاه، قتل بی‌گناهی که در عاشق شدن آن کنیزک زرگر را این است، البتّه جائز و روا نیست.

گر ندیدی سود او در قهر او　　　کی شدی آن لطف مطلق قهرجو

طفل می‌لرزد ز نیش احتجام　　　مادر مشفق در آن غم شادکام

نیم جان بستاند و صد جان دهد　　　آنچه در وهمت نیاید آن دهد

ارشاد است به آنکه غضب خلیفهٔ خدای تعالی اگرچه غضب است به ظاهر، لیکن در باطن مشتمل بر رحمت است که در حیات اخروی ظاهر خواهد شد چنانکه قهر حقّ سبحانه بر بندگان خود نیز مشتمل بر رحمت است، زیرا که غضب و تعذیب مر گنهکار را برای تطهیر وی است از زنگ گناه و قهر خلیفهٔ وی نیز برای آن است که مقهور را تسلیم نفس برای قتل و مقتول شدن او به فرمان الهی موجب ارتفاع زنگ سیئات است.

تو قیاس از خویش می‌گیری و لیک　　　دور دور افتاده‌ای بنگر تو نیک

.....

حکایت مرد بقّال و روغن ریختن طوطی

جولقیی سر برهنه می‌گذشت　　　با سر بی مو بسان طاس و طشت

.....

«جولقی» گدا و ژنده‌پوش.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر　　　گر چه ماند در نوشتن شیر و شیر

.....

جمله عالم زین سبب گمراه شد　　　کم کسی ز ابدال حقّ آگاه شد

شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمود که: ابدال قسمی از اولیاءاللّه‌اند که هر وقت که خواهند بدل خود قائم کنند مشابه در صورت، به وجهی که رائی را شک نباشد. بودن عین او در نفس امر عین او نیست و اگر البتّه بدل کسی صورت قائم کند و او نداند که بدل من صورت قائم است، آن شخص از ابدال نیست و عدد این نوع را هفت گفته‌اند. نه زائد شود بر آن نه ناقص شوند از آن و این هفت ابدال اقطاب اقالیم سبعه‌اند: صاحب‌الاقلیم الاوّل بر قدم خلیل علیه‌السلام و ثانی بر قدم کلیم علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام و ثالث بر قدم هارون علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام، رابع بر قدم ادریس علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام، خامس بر قدم یوسف علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام، سادس بر قدم عیسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام، سابع بر قدم آدم علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه گفته که: گاه نامیده می‌شوند نقبا به ابدال و وصف کرده نقبا را با اینکه دوازده‌اند، نه زائد می‌شوند و نه ناقص زین عدد، بر عدد بروج افلاک. هر نقیب عالم است به خاصیت هر برج و آنچه مودّع است در آن برج از اسرار و تأثیرات کواکب را و خواصّ کواکب را وقتی که نازل شود در برجی از بروج و این نقبا معطی شدند همهٔ علم شرایع را و استخراج می‌کنند خبایای نفوس، مکر نفوس و امثال آن و ابلیس مکشوف می‌باشد نزد ایشان می‌دانند از ابلیس که نمی‌دانند ابلیس در نفس خود و ایشان می‌دانند نفس قدم سعید و شقی و گاهی نامیده می‌شوند رجبیون به ابدال و رجبیون عدد ایشان چهل است، نه زائد نه ناقص و سبب تسمیه به رجبیون آن است که در رجب قائم می‌شوند به مقام خود و در باقی سال کسب کنند. چون رجب داخل می‌شود مستولی می‌شوند در اوّل روز ثقل عظیم بر ایشان چنین ثقل که طاقت حرکت انگشت نباشد. روز دوم اندکی ثقل رفع می‌شود و در روز سوم تمام ثقل زائل می‌شود و بر ایشان کشف می‌شود در رجب، بعض آنها را تمام سال باقی نمی‌ماند.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه گفته که من ملاقی شدم به یکی از ایشان که کشفش تمام سال باقی مانده بود، بر او منکشف شده بود، حال روافض می‌دید که آنها را تمام سال خنازیر، اگر او توبه به صدق دل می‌نمود انسان می‌دید و اگر زبان توبه کاذب می‌کرد، او همان خنزیر می‌دید و می‌گفت تو در دعوی توبه کاذبی.

و چون این دانستی پس مراد مولوی از ابدال معنی اوّل است و احتمال دارد که ثانی و ثالث مراد

باشد و احتمال دارد که مطلق ولیّ مراد باشد، اگرچه خلاف اصطلاح است.

همسری با انبیا برداشتند　　　اولیا را همچو خود پنداشتند

.....

گفت اینک ما بشر ایشان بشر　　　همچو ایشان بستهٔ آبیم و خور

.....

/۲۲/ سحر را با معجزه کرده قیاس　　　هر دو را با مکر پندارد اساس

فرق میان سحر و معجزه آنکه از سحر در خیال صورت پیدا می‌شود و در معجزه در خارج پیدا می‌شود و آن باشد مثل واقعیات دیگر، لیکن در معجزه اللّه بر ید رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم امر خارق عادت پیدا می‌کند، نه بر خرق و همّت از رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، بلکه او نمی‌داند که طریق این کدام است، اگرچه از دعای او پیدا شود و به اشارت او حاصل آید، چون شقّ قمر که به اشارت انگشت مبارک حاصل شده بود.

لذا بر آن قادر نیست و امّا کرامت ولیّ در اکثر به صرف همّت می‌باشد و ولیّ از همّت خود صورت در مثال مطلق یا در خارج می‌سازد، چنانکه شیخ در قصّهٔ اسحاق بیان فرموده که عارف به همّت خود پیدا می‌کند چیزی را که بود آن چیز را وجود در خارج محلّ همّت و قیصری گفت که: عارف قادر بر تصرّف به همّت خود پیدا می‌کند چیزی را که پیدا می‌کند در عالم شهادت قائم بنفسه، مثل تمام موجودات عینه و در عالم غیب نیز همچون صورت روحانیه پیدا می‌کند، پس داخل می‌شود به آن صورت در ارواح و مقید ساخت قیصری عارف را به قادر تصرّف برای احتراز از عرفاء که متحقّق‌اند به عبودیت که همّت آنها را تأثیر نیست و از آن جمله انبیا و رسل صلوات الله علیهم‌اند که همت ایشان را اصلا تأثیر نیست و آنچه از معجزه که بر ید ایشان ظاهر می‌شود، پس اللّه تعالی خلق می‌کند بی‌صرف همّت ایشان، خواهد عابد باشد یا بلا دعا و این در قرآن معجزه پرظاهر است که از تصرّف ایشان اعجاز قرآن نبود، همچنین هر معجزه که به همّت رسل علیه‌السلام نیست، پس آنچه که گمانی برده شیخ ولی‌محمّد که معجزه با تصرّف همّت نبیّ است، غلط است.

ساحران با موسی از استیزه‌ها　　　برگرفته چون عصای او عصا

بدان که عصاهای خود را حیات گردانیدند و در واقع حیات نشده بودند، بلکه در نظر ناظران حیات مبصر شدند. اللّه تعالی می‌فرماید: «سَحَرُوا أَعْيُنَ النّاسِ وَ اسْتَرْهَبُوهُمْ وَ جاؤُ بِسِحْرٍ عَظِيمٍ»(اعراف: ۱۱۶)؛ یعنی سحر کردند ساحران چشم‌های آدمیان را و خائف کردند آنها را و آوردند سحر عظیم، پس معلوم شد که تأثیر سحر در چشم بود، نه در واقع و امّا عصای موسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام که حیه شد، در واقع حیه بود از امر الهی و از همّت موسی نبود، که موسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام در وادی مقدّس خائف گشتند از دیدن عصا، که مار شد و نیز در وقت سحر ساحران خائف شدند که چنین نشود که این باطل و منظر حمقا غالب دانسته شود، تا که امر آمد که عصا را بینداز، و این عصا حیه شد، سحر ایشان را بخورد.

اگر به همّت موسی(ع) حیه می‌شد، پس موسی(ع) خائف نمی‌شد و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: عصا سحر ساحران خورد، نه ذوات عصات را، بلکه عصیات در نظر عصیات ماندند و هیئت حیات که در نظر می‌آمد باطل شد. این است معنی خوردن عصاهای سحرداران[1]، و اللّه اعلم.

کافران اندر مری بوزینه طبع　　　آفتی آمد درون سینه طبع

«مری»، کوشیدن و برابری کردن کسی را در مرتبه. یعنی در برابری کردن به انبیا علیهم السّلام مثل بوزینه هستند در برابری با مردم. این آفت که افتاد در طبع کافران از طمع مال و جاه است. در ابیات ما بعد بیان وجه تشبیه خسارت ایشان فرمودند و مقصود از اینجا بیان آنکه اوصاف حمیده و اوصاف به ظاهر یکسان معمول می‌شوند به صورت و در معنی فرق عظیم است.

گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند　　　لیک باهم مروزی و رازی‌اند

«مروز» نام شهری است که از خراسان است و ری که در وقت نسبت راز شده شهری است در عراق و در هر دو بعد بسیار است برای این از بعد کنایه می‌کند از مروزی و رازی، و به مقصود این مصراع آن است که هر دو در غایت بعد و تخالف‌اند، چنانکه مروزی و رازی.

گرنه آن نام اشتقاق دوزخ است　　　پس چرا در وی مذاق از دوزخ است

اشتقاق عبارت از اخراج چیزی از چیزی و از این مأخوذ است اشتقاق مشتقّ از مبدأ و حاصل آنکه اشتقاق منافق از دوزخ است، که اعمال او از وقود دوزخ است. اگر این نمی‌شود، پس در وی مذاق

---

۱. در اصل: عصایا سحردارا.

دوزخ چگونه بودی. مذاق دوزخ نیست مگر برای آنکه «کل شیء یرجع الی اصله».

زشتی این نام بد از حرف نیست　　　تلخی آن آب بحر از ظرف نیست

یعنی زشتی نام منافق ناشی از حرف‌های این نام نیست، بلکه برای بودن معنی آن زشت[1] و آن صفت ذمیمه است فی ذاته.

حرف ظرف آمد در او معنی چو آب　　　بحر معنی عنده امّ الکتاب

در این مصراع تحقیق آن تشبیه است که مصراع ثانی بیت سابق مشتمل بود بر آن و مصراع ثانی از برای افادت جدید است و حاصلش آن است: بحر معنی آن کسی است که نزد وی امّ‌الکتاب است که آن لوح محفوظ است از تغیر به خلاف کتب دیگر، که در آن محو و اثبات می‌شود چنانکه دلالت دارد این آیهٔ کریمه: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتابٌ يَمْحُوا اَللّٰهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتابِ»(رعد: ۳۹)؛ هر اجلی را از آجال خلائق کتاب است. محو می‌کند اللّه تعالی چیزی را که می‌خواهد و اثبات می‌کند چیزی را که می‌خواهد و نزد او سبحانه امّ‌الکتاب است، که در او محو و اثبات را دخل نیست.

و مراد مولوی قدّس‌سرّه از آن کس که نزد وی امّ‌الکتاب است، انسان کامل است، که نزد وی امّ‌الکتاب مکشوف است و یا مراد، ذات حق است، که به اسماء و صفات است که مرتبهٔ الوهیت است و این اوفق به آیهٔ کریمه است.

بدان که قلم عبارت است نزد صوفیه از عقل اوّل و آن ملکی است که مکنون است در وی همهٔ اشیاء تا دخول [اهل] جنّت در جنّت و اهل نار در نار و ذبح موت. و لوح محفوظ عبارت است از نفس کلّ و آن ملکی است که تفصیل آنچه در قلم بود در آن متحقّق است و این قلم، قلم اعلی است و این لوح امّ‌الکتاب است و اینجا کتابت ترجمه نیست، بلکه کتابت معانی است که از عقل بر این نفس ملقی می‌شود و از این قلم اعلی آنچه بودنی است نوشت در لوح محفوظ و فراغت از نوشتن حاصل کرد و این است قول وی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم: «جفّ القلم بما هو کائن»[2] و ملائکه بسیارند، بعضی آنها اقلام‌اند که قدری از آنچه که در قلم اعلی بود در وی مکنون است و بعضی لوائح‌اند. هر قلم در

۱. در اصل: + آن زشت.

۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند أحمد بن حنبل: ج ۱۱، ص ٤٤٢.

نوعی که باز دست می‌نویسد، مثل نوشتن رقوم و این اقلام هر وقت در کتابت‌اند. گاهی مکتوب ایشان محو می‌شود و گاهی مثبت می‌ماند و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم صریر[1] همین اقلام شنیده بود در معراج و امّا اقلام اعلی پس خشک شده است و کتابت نمی‌کند در حال.

بحر تلخ و بحر شیرین هم عنان　　　در میانشان برزخ لایبغیان

مراد از بحر تلخ، اوصاف ذمیمه مثل کفر و نفاق و از بحر شیرین، اوصاف حمیده مثل ایمان و اخلاص، که اوصاف حمیده و اوصاف ذمیمه هر دو متحقّق‌اند در میان ایشان برزخ از قدرت حقّ است که اختلاط را مانع است، بلکه هر واحد متمیزاند به خواصّ و آثار خود.

و برزخ آن را گویند که میان دو چیز حائل باشد و از اینجاست که ما بین موت و قیامت را برزخ گویند. عالم مثال را نیز برزخ گویند.

و مقصود آنکه هریک از اوصاف حمیده که آثار هادی‌اند و اوصاف ذمیمه که آثار مضلّ‌اند باهم تضادّ دارد و هیچ‌یکی را بر دیگری غلبه نیست، اگرچه مقتضی تضادّ آن بود هر یکی ماحی[2] دیگر که دو دو در این بیت تلمیح است به این آیه: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ»(رحمن: ۱۹-۲۰)؛ درهم گردانید اللّه تعالی دو بحر را، یکی شیرین و یکی تلخ. در میان این هر دو بحر برزخی است. از قدرت او یکی بر دیگری غلبه نمی‌تواند کرد تا آب شیرین به آب تلخ مختلط گردد و به لسان اشارت معنی همان است که مذکور شد.

و آنکه این هر دو ز یک اصلی روان　　　در گذر زین هر دو رو تا اصل آن

ارشاد می‌فرمایند که کفر و ایمان و بالجمله اوصاف ذمیمه و حمیده اگرچه یکی مظهر مضلّ و اثر آن و دیگر مظهر هادی و اثر آن و باهم تضادّ دارند، لیکن اصل آن هر دو واحد است و آن ذات حقّ است و همین ذات واحد است که ظاهر شده در کائنات و همان ذات است که متّصف به اسماء متقابله است و این اسماء ناشی از آن ذات است. پس ذات را باید طلب کرد، یا مراد آن است که هریک از این هر دو یک اصلی دارد و غیر آن اصلی که دیگر دارد و این هر دو اصلی را باید دانست و این اسمین

---

۱. آواز قلم که به وقت نوشتن برآید. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه: ج۲، ص ۱۸۹۵.

۲. در اصل: با حی. ماحی به معنای محو کننده بهتر است از با حی به معنای گروه باشد.

متقابلین‌اند از مضلّ و هادی و چون اصل این هر دو اسم‌اند از اسمای حقّ و هر اسم از مظهر خود و آثار مظهر خود راضی و محبّ است، پس به این وجه حقّ راضی است.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: یعنی کفر و ایمان و اوصاف ذمیمه و حمیده نظر به امر تشریعی بر یک ممتازاند از دیگری، که یکی هدایت و دیگر ضلالت. امّا نظر به امر ایجادی و تکوینی هر دو متّحداند و خیر محض‌اند و عین هدایت‌اند. پس اوّل طالب را باید که نظر از تفرقه برداشته هر دو را مظهر یک ذات بداند، تا شاهد وحدت جلوه‌گر شود و ایمان حقیقی روی نماید و الاّ در تفرقه و ترک خواهد ماند.

آنچه که کلام وی ناطق است به آنکه کفر، خیر محض و عین هدایت است، باطل است، که کفر اوصاف ذمیمه آثار اسم مضلّ است، پس خیر محض [و] هدایت چگونه باشد، اگر خیریت خواهد بود به نظر اسم مضلّ خواهد بود و امّا به نظر اسم هادی پس شرّ محض است و عین هدایت بودن معنی ندارد، که اثر مضلّ چگونه هدایت و اثر هادی خواهد بود و برای تفریع قول وی، پس اوّل طالب را باید آ[گا]ه [ساخت] و حاجت به آن نیست که کفر هدایت و خیر محض است، بلکه این‌قدر کفایت می‌کند که هر دو مظهر ذات‌اند. پس سالک را باید که نظر از تفرقه برداشته، شاهد وحدت شود و الاّ در تفرقهٔ مذموم و شرک خفیّ خواهد ماند.

زرّ قلب و زرّ نیکو در عیار　　　بی محک هرگز ندانی ز اعتبار

این بیت مربوط است به قول وی: «بحر تلخ و بحر شیرین هم عنان»

مقصود آنکه اوصاف ذمیمه مثل زر قلب و اوصاف حمیده مثل زر نقد و هر دو را محک باید تا از آن محک هریک از دیگری ممتاز شود، ورنه از این اخلاق تاریکی به قلب می‌رود، که عمل سیئه را حسنه می‌داند و آن محک قلب مؤمن است، که از اتباع شرع محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم پیدا می‌شود و آن نور الهی است، از وی قلب و نقد ممتاز می‌شود.

آنچه گفت استفت قلبک مصطفی　　　آن کسی داند که پر بود از وفا

آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«استفت قلبک ان افتاک مفتون»[1]؛ فتوی طلب کن از قلب خود اگرچه فتوی دهند مفتیان. یعنی

---

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند أحمد بن حنبل: ج ۲۹، ص ۵۳۳. با اختلاف

اعتبار فتوی قلب راست. مولوی می‌فرمایند که: در حدیث آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در حقّ کسی که باوفاست و مراد از وفا تصوّف است، زیرا که هرکه متّصف به تصوّف است، او حکیم است، چنانکه گذشت.

پس قلبش نورانی است، فتوای قلب وی معتبر است، نه فتوای قلب آنکه به مرتبهٔ تصوّف نرسیده است. و آنچه در اصول حنفیه مسطور است که نزد تعارض قیاسین هر دو را نباید گذاشت، بلکه گواهی از قلب باید طلبید، بر جانب که قلب گواهی دهد آن را قبول باید کرد و عمل بدان باید نمود و نیز مبنی بر آن است که قلب مجتهد را نور از حقّ است. شهادت و فتوای او مقبول است /۲۷/ نه فتوی بر واحد که خالی از آن نور است.

شاه جان مر جسم را ویران کند　　　بعد ویرانیش آبادان کند

یعنی پادشاه و مالک جان که حقّ سبحانه و تعالی است، تعین را ویران کند و فانی سازد و به مرتبهٔ فنا رساند و بعد این ویرانی و فنا باز آباد می‌کند در مرتبهٔ بقا بعد الفنا که این بقا، بقای حقیقی است و ابیات ما بعد توضیح این مطلب است و بر این تقدیر لفظ جسم تمثیلا واقع شده و مراد، ویرانی تعین مطلقا است و شرّاح به این وجه تقریر می‌کنند که جان، شاه بدن است. از ریاضات شاقّه بدن را ویران می‌کند و بعد این ویرانی آباد کند به حیاتی که جاودانی است و این نیز می‌توان شد و ابیات ما بعد نیز مربوط به این معنی هم می‌شود.

کار بی‌چون را که کیفیت نهد　　　این که گفتم از ضرورت می‌جهد

یعنی کار بی‌چون است از افنای[1] عبد معین در ذات و ابقای آن. کیست که بیان سازد و این قابل بیان نیست. هرکه فائق است می‌داند، نه غیر او. این‌قدر که گفته شد برای ضرورت ارشاد گفته شد. و بعضی شرّاح به این نمط تقریر می‌کنند که کار حقّ در اتّصال عبد به نحو و کیفیتش افتاده، نمی‌تواند شد، که طریق اصول در ریاضت و مجاهده منحصر نیست، بلکه گاهی بی‌ریاضت واصل می‌گردد. این‌قدر که گفته شد برای ضرورت ارشاد طریق وصول گفته شد که ریاضت در اکثر موصل است و این تقریر برای ربط دادن این بیت با تقریری که شارحان کردند بیت سابق را.

---

۱. در اصل: افنا.

گه چنین بنماید و گه ضدّ این جز که حیرانی نباشد کار دین

گاهی در یک تجلّی می‌نماید که در وی به اسمی ظاهر است و گاه در تجلّی دیگر که ظاهر است به اسم دیگر در آنکه مضادّ اوست و ذات واحد است که حامل ضدّ اوست. پس از این عارف را حیرت حاصل شود و کار دین بجز حیرت نیست.

و شارحان که سابق ابیات را نیز به ریاضت حمل کردند، می‌شاید که حل این بیت چنین نکنند که گاهی ریاضت سبب وصول است و گاهی وصول سبب ریاضت. یک طریق معین نیست، لیکن بر این تقدیر ربط مصراع ثانی معلوم می‌شود، زیرا که این موجب حیرت محموده نمی‌تواند شد.

نی چنین حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیران که رو در روی اوست

بدان که حیرت بر دو گونه، یکی حیرت مذمومه که آن حیرت نظّار است، ناشی می‌شود از جهل و تصادم شکوک و تعارض ادلّه و جز آن، قسم دیگر حیرت محموده که آن حیرت اولی الابصار است و این حیرت از توالی تجلّیات و تتالی بارقات و مشاهدهٔ کبریا ناشی می‌شود و نیز مشاهدهٔ وحدت در کثرت موجب این حیرت است.

پس در این مصراع اشارت به حیرت مذمومه است، یعنی حیرت کاملان چنین حیرت نیست، که حیران جاهل از حقّ باشد و مشاهده او را نباشد و پشت بودن سوی رو اوست کنایه از جهل و عدم مشاهده است و این حیرت اعمی است و در مصراع ثانی اشارت به حیرت محموده است، یعنی حیرت کاملان چنین حیرت است که با مشاهدهٔ حقّ است.

آن یکی را روی او شد سوی دوست وین یکی را روی او خود روی دوست

در قول سابق دانستی که حیرت محموده گاهی از تتالی بارقات و تجلّیات می‌شود و گاهی از مشاهدهٔ وحدت در کثرت. مصراع اوّل اشارت به اوّل است یعنی آن یکی حیران را روی افتد سوی دوست، که در تجلّی گوناگون، مشاهدهٔ دوست که ذات حقّ است می‌افتد و مصراع ثانی اشارت سوی نحو ثانی.

و حاصل آنکه آن یکی دیگر حیران روی او در روی اوست، که همیشه مشاهدهٔ ذات واحده است، هیچ از کثرت مانع مشاهدهٔ وحدت نمی‌شود، تا اینکه کثرت را هم می‌بیند و نیست مقصود آنکه نحو اوّل با نحو دوم در شخص واحد جمع نمی‌شود، بلکه عارف کامل را همهٔ انحاء حیرت حاصل است

و مقصود آن است که گاهی هر دو حیرت متفرّق می‌شوند./۲۳/ در فرق میان محقّق و مدّعی مبطل:

چون بسی ابلیس آدم روی هست　　　پس به هر دستی نباید داد دست

مراد از آدم که حقیقت آدم است و آن انسان کامل است، «آدم روی» عبارت است از آن کس که ظاهرش آراسته باشد همچو ظاهر اولیا تا ناظر گمان برد که این مرد عارف است.

و حاصل مصراع آنکه بسا کسان که باطن آنها باطن ابلیس است و ظاهر آنها ظاهر عارفان است، هستند و انطباق مصراع ثانی به وجه احسن می‌شود و می‌تواند که حاصل آن باشد، یا بسا چنانند که باطن ابلیس و شکل و صورت انسان دارند و بر هر تقدیر اشارت است با آنکه اللّه تعالی ایشان را شیاطین الانس نام نهاده.

ز آنکه صیاد آورد بانگ صفیر　　　تا فریبد مرغ را آن مرغ گیر

.....

حرف درویشان بدزدد مرد دون　　　تا بخواند بر سلیمی زان فسون

سلیم: مار گزیده شده و مراد از سلیم کسی است که او را مار عشق گزیده، لیکن عاشق نشده است، یعنی مرد دون[۱] حرف درویشان را که اهل کمال‌اند دزدیده، بر طالب حقّ فسون خواند و به خود کشد و او را از راه راست بلغزاند. و می‌تواند که از «سلیم» خالی از عشق گیرند، لیکن بر این تقدیر «افسون خواندن» مناسب نمی‌افتد و نیز مطلق حالی که طالب نباشد صحیح نمی‌شود. چه، حرف‌های درویشان بر او اثر نخواهد کرد، مگر آنکه طالب حالی از عشق گیرند.

خرقه پشمین از برای کد کنند　　　بومسیلم را لقب احمد کنند

«بومسیلم» شخصی بود که در زمان آن سرور صلّی اللّه علیه و آله و اصحابه و سلّم بود پیش آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آمد و گفت که، تابع می‌شوم به شرط آنکه خلافت و ریاست بعد خود مرا نوشته دهید. پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند و اشارت به چوبی کردند که در دست شریف بود، که اگر این را خواهی هرگز به تو تسلیم نخواهم کرد. خلافت و ریاست چه حرف است که به تو تسلیم کنم. پس از مدینه رفت در یمامه که جای او بود و دعوی کاذبهٔ نبوّت خود کرده، بعد رفتن آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نزد ربّ خود، یعنی بعد از وفات آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نزد

---

۱. در اصل: + و.

ربّ خود، اصحاب یمامه که بنی حنیفه بودند، مرتدّ شده به او ایمان آوردند.

حضرت امیرالمؤمنین و سیدالمسلمین ابوبکر صدّیق رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه با او جنگ کردند و حفّاظ کثیر در آن شهید شدند. آخرالامر آن لعین مقهور گشته شد و لقب وی کذّاب ماند تا یوم قیامت و این کذّاب را بومسیلم نیز گویند و مسیلمه نیز گویند.

آن شراب حقّ ختامش مشک ناب　　　باده را ختمش بود گند و عذاب

رسول پاک صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که نام شریف ایشان محمّد است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، شراب حقّ‌اند، که از صحبت شریفشان شخص مست حقّ می‌شود و ختام این شراب از مشک است و «ختام» آن را گویند که از وی دهان ظرف بند می‌کنند و مهر بر آن می‌کنند. و اینجا کنایه از دهان مبارک، که از دهان چون تکلّم می‌کنند، افواه طیبه به مشتاقان حقّ می‌رسد، چنانکه ختام مشک چون وا کرده شود، افواه طیبه به مشام می‌رسد و آن بومسیلم کذّاب مثل شراب ناپاک است و ختام وی گند و عذاب است. کسی که هم‌صحبت وی شود، در عذاب مخلّد می‌افتد و ناپاک گردد.

داستان پادشاه جهودان، که نصرانیان را می‌کشت بهر تعصّب ملّت خود و حکایت آن استاد و شاگرد

عهد عیسی بود و نوبت آن او　　　جان موسی او و موسی جان او

خبر بعد خبر مبتدا مقدّر را یعنی عهد آن شاه عهد عیسی علیه‌السلام و نوبت عیسی علیه‌السلام بود، که دین عیسی علیه‌السلام در آن‌وقت معمول بود و می‌تواند که لفظ «او» اشارت باشد به پادشاه و نوبت آن مبتدا باشد و عهد عیسی علی نبینا و آله و سلّم خبر یعنی نوبت از آن شاه عیسی بود علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام، یعنی عهد شریعت عیسی بود.

یعنی هر واحد مصدّق آخر است و در رسالت مشترک بودند و ایمان به عیسی علیه‌السلام بعینه ایمان موسی بود.

شاه احول کرد در راه خدا　　　آن دو دمساز خدایی را جدا

«احول» آن را گویند که به چشمش چنین مرض عارض باشد، که یک را دو بیند و چون شاه موسی علیه‌السلام و عیسی علیه‌السلام را متعاندین قرار داده به ظنّ نصرت موسی عناد امّت عیسی خواست و این خلاف واقع بود، که آن هر دو باهم متّفق بودند و نصرت دین عیسی علیه‌السلام بعینها نصرت

موسی علیه‌السلام بود، احول بر او اطلاق کرده شد.

چون درون رفت احول اندر خانه زود　　　شیشه یک بود و به چشمش دو نمود

یعنی یک شیشه به چشم او دو نمود و چون یک شکست به دست وی یکی نماند، همچنین آن پادشاه آن دو رسول را متخالف دانسته، تکذیب عیسی علیه‌السلام کرد. پس تکذیب موسی علیه‌السلام هم شد و ایمان به موسی(ع) هم باقی نماند.

چون یکی بشکست و هر دو شد ز چشم　　　مرد احول گردد از میلان و خشم

.....

خشم و شهوت مرد را احول کند　　　ز استقامت روح را مبدل کند

در مصراع اوّل بیان سبب احولی و دو بینی فرمودند و در مصراع ثانی ارشاد فرمودند که از خشم و شهوت روح از استقامت و امر واقعی دیدن مبدّل می‌شود و خلاف ما هو علیه اعتقاد می‌کند.

صد هزاران مؤمن مظلوم کشت　　　که پناهم دین موسی را و پشت

و حال آنکه پناه دین موسی علیه‌السلام نبود، بلکه به کذب موسی علیه‌السلام بود و تباهی دین موسی علیه‌السلام می‌خواست، که تکذیب یک رسول تکذیب همه رسولان است.

حکایت وزیر پادشاه و مکر او در تفریق ترسایان

کم کش ایشان را که کشتن سود نیست　　　دین ندارد بوی، مشک و عود نیست

.....

گفت ای شه گوش و دستم را ببر　　　بینی‌ام بشکاف و لب در حکم مر

لفظ «در» امر است از دریدن و «مر» امر است از أمر یأمر، یعنی بینی‌ام را بشکاف و لب بدر و حکم فرما به آن.[1] و یا لفظ «لب» معطوف بر بینی و «در» به معنی فی باشد و «مر» مخفّف از مشدّد، به معنی تلخ. یعنی بینی و لب بشکاف در حکم تلخ.

در میان‌شان فتنه‌ها می‌افکنم　　　کاهر من حیران بماند از فنم

«اهرمن» هم شیطان است و ثنویه او را شریک الوهیت می‌گردانند و خالق شرّ و «یزدان» را خالق خیر.

۱. در اصل: بان.

تلبیس اندیشیدن وزیر با نصاری و مکر او

پس بگویم من پسر نصرانیم ای خدای رازدان می‌دانیم

«نصرانیم» بیان پسر است. یعنی من که پسرم نصرانیم و گویند پسر نام آن وزیر بود و صحیح نیست که اضافت پسر به سوی نصرانی باشد، زیرا که بر این تقدیر فک اضافت لازم می‌آید.

/۲٤/ گفت، گفت تو چو در نان سوزن است از دل من تا دل تو روزن است

یعنی شاه گفت که: سخن تو به ظاهر مثل نان است و به باطن مثل سوزن.

شاه و وزیر هر دو کافر بودند. مناسبت باطنی میان هر دو بود. پس از دل وزیر تا دل شاه روزن، که شیاطین آتش وحی می‌کند اولیای خود را همچو شیاطین جنّ.

من از آن روزن بدیدم حال تو حال تو دیدم نیوشم قال تو

.....

گر نکردی جان عیسی چاره‌ام او جهودانه بکردی پاره‌ام

.....

زین نسق می‌گفت با نصرانیان لیک بودش دل به سوی شه کشان

بعد راندن او از این نسق می‌گفت. این حکایت از آن وقت است، اگرچه الحال پادشاه می‌گفت.

جمع آمدن نصاری با وزیر و راز گفتن او با ایشان

او بیان می‌کرد با ایشان به راز سر انگلیون[۱] و زنّار و نماز

«انگلیون» نام انجیل است در لغت نصاری.

او به ظاهر واعظ احکام بود لیک در باطن صفیر و دام بود

.....

بهر این بعضی صحابه از رسول ملتمس بودند مکر نفس غول

یعنی صحابه از رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم .

---

۱. انگلیون: به فتح اوّل و سکون دوم کاف فارسی مفتوحه و قبل مکسور و لام ساکن و یاء تحتانی مضمومه و واو معروف، سه معنی دارد: اوّل انجیل، دوم نام کتاب است از مصنّفات مانی نقاش، سوم دیبای هفت رنگ و اینجا معنی اوّل مراد است.

«غول» جنّی را گویند که رونده را از دغا به راه ناراست برد و هلاک سازد. این بیت به ابیات آینده دلالت دارد، که همهٔ صحابه عیب ظاهر و باطن می‌جستند موبه‌مو و ذرّه به ذرّه عیب نفس می‌آموختند و فضل طاعات را نیز می‌آموختند و در قول وی قدّس‌سرّه فضل طاعات را بجستندی از او. لفظ «بجستندی» در هر دو مصراع به بای موحّده است برای اثبات نبودن، در بعضی نسخ واقع شده.

«بهر این بعضی صحابه از رسول»

صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و بعضی شرّاح همین نسخه گرفتند، گفتند: اشارت به آنکه مروی است به روایت صحیحه از حذیفه

«کان النّاس یسألون رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم من الخیر و اسأله من الشّرّ مخافة ان یدرکنی»[1]

بودند مردمان که سؤال می‌کردند رسول را صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از خیر و من سؤال می‌کردم از شرّ به خوف آنکه چنین نشود که شرّ به من رسد. پس از شرّ.

بر این تقدیر مراد، مکر نفس باشد و مذکور در شرح کتب احادیث است که مراد از شرّ فتنه است که واقع شد بعد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . و از بعض صحابه، بعض شرّاح مراد حذیفه(رض) داشتند، لیکن صیغهٔ جمع در مصراع ثانی و ابیات ما بعد منافی آن می‌افتد، بلکه این نسخه منافی می‌افتد مر این بیت را:

فضل و طاعت را بجستندی ازو　　　عیب ظاهر را بجستندی که کو

مگر آنکه بر این نسخه لفظ «نجستندی» به صیغهٔ نفی خوانده شود.

مو به موی و ذره ذره مکر نفس　　　می‌شناسیدند چون گل از کرفس

«کرفس»، اجمود را گویند و به معنی سیر نیز آمده.

گفت از آن فضلی حذیفه با حسن　　　تا بدان شد وعظ و تذکیرش حسن

«حذیفه» صاحب سرّ رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود. فضل از آن مکر نفس شمّه‌ای با حسن گفت و آن از اسرار بود که از رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم گرفته بود. شاید که مراد از «حسن» امام حسن بن علی سلام‌اللّه‌علیهما است و مراد داشتن خواجه حسن بصری را نمی‌تواند شد، اگرچه

۱. بزار، احمد بن عمر، مسند البزار: ج ۷، ص ۳٦٤.

بعض شرّاح جزم به آن کردند، زیرا که حسن بصری ملاقات با حذیفه نکرده بودند، زیرا که ولادت خواجه حسن بصری در مدینه پیش از شهادت امیرالمؤمنین عمر (رضی‌اللّه‌عنه) به دو سال بود، که در استیعاب مذکور است که حضرت امیرالمؤمنین عمر (رض) به مدائن فرستاده بودند حذیفه را. عامل کرده و در مدائن ماند، تا اینکه وفات یافت به مدائن بعد شهادت امیرالمؤمنین عثمان رضی‌اللّه‌عنه و بعد بیعت امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه و وجوه آله الکرام بعد چهل روز خواجه حسن بصری رضی‌اللّه‌عنه در این مدّت از مدینه خارج نشد اصلا.

مو شکافان صحابه جمله‌شان خیره گشتندی در آن وعظ و بیان

.....

متابعت نصاری آن وزیر جهود را

دل بدو دادند ترسایان تمام خود چه باشد قوّت تقلید عام

این مصراع مقولهٔ مولوی است. حاصل آنکه تقلید عامّ را اعتبار نیست، که تقلید عامّ بی‌بصیرت است.

او به سر دجّال یک چشم لعین ای خدا فریاد رس نعم المعین

.....

بشنو از اخبار آن صدر الصّدور لا صلاة تمّ الاّ بالحضور

لفظ «تمّ» اگر به ثای مثلثه است، پس اشارت به مقام ملاء اعلی است و حاصل آنکه نیست نماز در ملاء اعلی، مگر نمازی که به حضور قلب باشد.

و تحقیقش آن است که صلاة مقبوله حیات یافته، صاعد می‌گردد و در ملاء اعلی مسبّح می‌ماند و استغفار می‌کند مصلّی را و قبول صلوات[1] ملزوم، بودن است در ملاء اعلی و چون در ملاء اعلی پس صلاة مقبول نشد و نبودن در ملاء اعلی ملزوم عدم قبول است، پس از نبودن در ملاء اعلی کنایه از عدم قبول داشتن.

و بر تقدیر مذکور نقل فرمودند حدیث را به این معنی که لفظ حدیث مذکور در کتب تصوّف: «لا

---

۱. در اصل: + اللّه علیه و آله و سلّم.

صلاة الاّ بحضور القلب»[۱]؛ «نیست نماز مگر با حضور قلب». و اگر به تای فوقانیهٔ منقوطه که به نقطتین است، پس در رجوع ضمیر به سوی صلاة تأمّل است که لفظ صلاة مؤنّث به تاء است، پس ارجاع ضمیر به اعتبار آنکه صلاة عبارت است از مجموع ارکان. و به این اعتبار ضمیر مذکور ارجاع نمودند و بر این تقدیر اشارت است آنکه در حدیث خبر «لا» لفظ تامّه است: ای «لا صلاة تامّة الاّ بحضور القلب» و معنی حضور قلب چنانکه در فتوحات مذکور است که در هر رکن از ارکان واجبه و مسنونه و مستحبّه نیت مستمرّ مقارن باشد.

در تمثیل عارف و حال او

قال اللّه تعالی: «اَللّهُ یَتَوَفَّی اْلأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها وَ الَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتِی قَضی عَلَیْهَا اْلمَوْتَ وَ یُرْسِلُ اْلأُخْری»(زمر: ۴۲)؛ اللّه وفات می‌دهد نفس را که، روح آنها را از بدن آنها جدا می‌کند در وقت موت آن نفس و وفات می‌دهد و روح را جدا می‌کند. نفسهایی را که نمردند در خواب این نفسها، پس امساک می‌کند در برزخ و آمدن در دنیا، نمی‌دهد آن نفس را که مقتضی ساخته است بر آنها موت را و ارسال می‌کند به سوی دنیا دیگری را و آن آنهایند که در خواب وفات یافتند و موت آنها بر آن مقتضی نشده.

خلاصه آنکه در موت، روح از بدن جدا می‌شود و در نوم هم جدا می‌شود، لیکن در موت به آن در بدن در این نشأهٔ دنیا نمی‌آید و بعد خواب در وقت بیداری باز در بدن در این نشأهٔ دنیا می‌آید.

/۲۵/ هر شبی از دام تن ارواح را   می‌رهایی[۲] می‌کنی الواح را

«می‌رهایی» متعلّق است به مصراع اوّل. یعنی ارواح را خلاص می‌سازی از بدن به وقت شب، که شخص در خواب می‌رود و «شب» گفته برای آنکه خواب در اکثر به شب می‌باشد، ورنه مراد خلاص شدن ارواح در خواب است و «می‌کنی» به فتح کاف است از کندیدن و الواح جمع لوح به معنی تخته مستعار است، یعنی الواح بدن می‌کنی و روح را جدا می‌سازی، گویا مغز در لوح بدن باقی ماند.

فارغان از حرص و اکباب و حصص   مرغ‌وار از دام جسته در قفس

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام: ج۲، ص۳۴۱، این روایت با موافقت در معنی و اختلاف در لطف چنین نقل شده است: «إِنَّ اَلْعَبْدَ لَیُرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلاَتِهِ نِصْفُهَا وَ ثُلُثُهَا وَ رُبُعُهَا وَ خُمُسُهَا فَمَا یُرْفَعُ إِلاَّ مَا أَقْبَلَ عَلَیهِ مِنْهَا بِقَلْبِهِ».

۲. در اصل: سیرهایی.

«حصص»، به شتابی رفتن و «اکباب»، بر رو افتادن.

حال عارف این بود بی‌خواب هم / گفت ایزد[1] هم رقودٌ زین مرم

سابق که مذکور شد حال عامل بود و عارف را این حال بی‌خواب هم می‌شود، که ارواح ایشان از بدن جدا شده در عالم ارواح سیر می‌کند، لیکن ارواح عارف از بدن جدا شده در مشاهده می‌ماند، به خلاف عاصی. باز تأیید می‌کند به این آیت در احوال اصحاب کهف واقع است هم رقود آن اصحاب کهف را راقد و نائم روح پس در این رقود ارواح ایشان نزد حقّ بدن را گذاشته در مشاهده‌اند، از این سخن مرم که همین خواب ظاهر نفهمی فقط چنانکه اهل ظاهر فهمیده‌اند.

خفته از احوال دنیا روز و شب / چون قلم در پنجهٔ تقلیب ربّ

این حال عارف است که روز و شب از احوال دنیا غافل و در مشاهدهٔ خالق‌اند، مثل قلم در پنجه تقلّب ربّ‌اند، که به هرچه می‌خواهد تقلیب می‌کند، چنانچه در حقّ اصحاب کهف واقع است: «وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ اَلْیَمِینِ وَ ذاتَ اَلشِّمالِ»(کهف: ۱۸)؛ و در پنجهٔ تقلیب ربّ هرکس است، لیکن بر عارف این معنی مکشوف است و بابصیرت در تقلیب ربّ است، به خلاف محجوب و اگر محجوب این بداند، پس از علم تقلیدی است نه از کشف است.

آنکه او کاتب نبیند در رقم / نقش خط را داده خواهد بر قلم

.....

تمثیل مرد عارف و تفسیر «اَللّٰهُ یَتَوَفَّی اَلْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِها»

شمّه‌ای زین حال عارف وانمود / خلق را هم خواب حسّی در ربود

یعنی اینکه حقّ سبحانه در حقّ اصحاب کهف گفته، شمّه‌ای از حال عارف است که آن را بیان فرمود برای ارشاد خلق. این هم نیست که خلق را این خواب حسّی ربود از معرفت حال عارف، که این حال اصحاب کهف را خواب حسیّ فقط دریافتند و بر این تقدیر قول وی قدّس‌سرّه.

رفته در صحرای بی‌چون جان‌شان / روحشان آسوده و ابدانشان

---

۱. در اصل: یزدان.

مع ما بعد متعلّق به ابیات سابقه است، که در بیان اخراج ارواح است در نوم.

و شیخ ولی‌محمّد چنین کرده که حقّ تعالی خواست عوامّ را نیز از استغراق خواصّ بهره‌مند گرداند، خواب حسیّ به این‌ها فرستاد تا از خود برباید و یک‌دم آسودگی به ایشان رو نماید و این بعید است، زیرا که عوامّ از خواب خودها چگونه بهره‌ور شوند از استغراق خواصّ ایشان را خبر استغراق نیست، غفلت مخفیه است. پس چگونه استغراق ایشان استغراق عارف شود.

فالِقُ الْإِصْباحِ اسرافیل‌وار　　　جمله را در صورت آرد زآن دیار

یعنی حقّ که شکافندهٔ صبح است، همهٔ ارواح را باز به صورت می‌آرد و متعلّق به ابدان می‌سازد.

روح‌های منبسط را تن کند　　　هر تنی را باز آبستن کند

یعنی روح‌های منبسط شده را متعلّق به تن می‌کند و تن را از آن حامل کند، لیکن برای رعایت وزن به این تعبیر نمود: «روح را تن کند».

اسب جان‌ها را کند عاری ز زین　　　سرّ النوم اخ الموت است این

یعنی اسب جان را که بدن استعاری می‌کند از زین که به منزلهٔ روح است. چنانکه در موت، تن را عاری از روح کند. مر این حدیث شریف همین است که نوم را اخ موت گفته، بیهقی روایت کرده است از جابر «سأل رجل عن رسول اللّه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم أینام اهل الجنّة قال النّوم اخ الموت لا ینام اهل الجنّة»[1]؛ سؤال کرد یک مرد از رسول صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آیا خواب خواهند کرد اهل جنّت؟ فرمود: نوم، اخ الموت است. اهل جنّت، نوم نخواهند کرد. یعنی چنانکه موت، اهل جنت را نیست، خواب هم نیست.

یار با تو غار با تو در سرود　　　مهر بر چشم است و بر گوشت چه سود

یعنی غار به او یار است و غار با او در سرود است، لیکن کسی سرود ایشان نمی‌شود. کذا فی الشّرح للشّیخ[2] افضل.

سؤال کردن خلیفه از لیلی و جواب او را

چون به حقّ بیدار نبود جان ما　　　هست بیداری چو دربندان ما

---

۱. بیهقی، احمد بن حسین، البعث و النشور: ص ۲۵۷.

۲. در اصل: الشیخ.

دربند و دربندان به یک معنی است، که قلعه باشد و به معنی محاصره نیز آمده است در این بیت و ابیات که بعد است، ذمّ بیداری غیر عاشق است.

خفته آن باشد که او از هر خیال　　　دارد امید و کند با او مقال

در نسخ متداولهٔ الیوم این بیت:

نی چنانکه از خیال آید به حال　　　آن خیالش گردد او را صد وبال

یافته می‌شود و در نسخ قدیمه این بیت نیست و شیخ افضل گفته حقّ آن است که این بیت نیست. پس اگر این بیت نباشد پس این بیت و بیت‌های بعد بیان خواب خالی از عشق است.

و حاصل آنکه بیداری خالی از عشق چنین است که گفته شد و چون بخسبد خالی از عشق خفته آن است که صور خیالیه به نظر آید و از وی امید و عشرت مقال دارد و دیو را حور می‌بیند و از شهوت آب می‌ریزد و چون بیدار شود، خیال از وی می‌رود و ندامت حاصل آید.

و اگر این بیت باشد، پس بیت سابق بیان حال عاشق اللّه است، چون در ابیات سابق حال بیداری خالی از عشق دوم از آن بیان فرمود به تصریح به وجهی که مشیر بود به آنکه کسی که بیدار به حقّ است، نیت بیداری او دربندان او باصفاست و به سوی آسمان راه سفر دارد.

الحال می‌فرمایند که خفته آن‌کس است که او از هر خیال امید مشاهدهٔ حقّ دارد به او مقال کند که از آن علم، حقائق زاید و نیست خفته چنان خفته که اگر از خیال بازآید آن خیال بر وی وبال گردد و دیو را در خواب حور بیند، الی الآخر.

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش　　　می‌دود بر خاک پرّان مرغ‌وش

مثال دیگر است مر خالی عشق را که طالب دنیاست. مثلش مثل کسی که مرغ در هوا پرّان است و سایه‌اش بر زمین است. سایه را مرغ پنداشته می‌رود و ترکش خالی کند و آن سایه را می‌زند. هیچ دویدن و تیر انداختن سود ندهد، بلکه در زیان افکند که تیرها از دست می‌رود. همچنین خالی از عشق در پی امور دنیاویه که مقصود اصلی وی نیست، بلکه مثل سایه مطلوب است، تمام عمر خود را خراب می‌کند و سرمایهٔ عمر خراب می‌کند و در خسارت می‌افتد و این تمثیل مرکب است. مقصود تمثیل، خسارت

طالب دنیاست به خسارت این صیاد در آن تمثیل. تمثیل مفردات ملحوظ نیست.

/۲۶/ در تحریض متابعت ولیّ مرشد

سایهٔ یزدان چه باشد دایه‌اش وارهاند از خیال سایه‌اش

مراد از «سایه» در مصراع اوّل[۱] انسان کامل است و «دایه» مستعار است برای مفیض علوم و مشاهده به جهت آنکه چنانکه شیر مقوّی حیات جسمانیه است، همچنین علم و مشاهده ممدّ حیات روحانیه است و از خیال و سایه مراد این متعینات‌اند، لانه:

کلّما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

حاصل بیت آنکه، چون انسان کامل مرشد تو باشد، تو را خلاص سازد از این متعینات که اغیارند و واصل سازد به وحدت.

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا مردهٔ این عالم و زندهٔ خدا

.....

کیف مدّ الظّلّ نقش اولیاست کاو دلیل نور خورشید خداست

قوله تعالی: «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَیفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیهِ دَلیلاً»(فرقان: ٤٥)؛ آیا نمی‌بینی تو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به سوی ربّ خود، چگونه دراز کرد ظلّ را و اگر خواهد ساکن کند آن ظلّ را. بعد از آن گردانیدیم آفتاب را بر آن دلیل. متکلّمان حمل بر همین ظلّ آفتاب می‌کنند.

تحقیق آن است که اعیان[۲]، ممکنات معدومات‌اند و عدم، ظلمت است و اللّه تعالی نفس وجود است و وجود، نور است و چون ذات در اعیان متعینات،[۳] ظاهر شد، پس وجود بر ظلمت افتاد، اعیان ممکنات موجود گشتند. پس این موجودات متعینه ظلّ ذات حقّ‌اند، که ظلّ عبارت نیست، مگر از نور ممتزج به ظلمت.

---

۱. در اصل: + ر.

۲. در اصل: اعیان.

۳. در اصل: + شده.

پس معنی آیه آن است، و اللّه اعلم. ربّ تو چگونه دراز کرد وجود را، تا این اظلال که ممکنات‌اند، به ظهور آمد. اگر می‌خواست این ظلّ را ممدود می‌ساخت. بعد از آن شمس را بر آن دلیل گردانید. یعنی مثال بر تفهیم مقرّر ساخت. یعنی چون نور شمس را ظلمت از حیات کشف پیدا شد، مزدوج شد، ظلّ پیدا شد. این‌چنین تحقیق کرده است شیخ اکبر قدّس‌سرّه.

از این ظاهر شد که همهٔ اشیاء ظلّ وجود حقّ است و اوست که در این کائنات متعین گشته و این ظلّ عین ذی الظلّ است به وجهی و چون در انسان کامل ذات با جمیع اسماء ظاهر است، پس انسان کامل ظلّ ذات مستجمعهٔ جمیع اسماء است و این است مراد مولوی قدّس‌سرّه که فرمودند که: اولیاء، ظلّ حقّ‌اند. یعنی حقّ که با جمیع اسماء و صفات است، که مرشد همین مظهر می‌تواند شد و نیست باقی عالم ظلّ ذات مستجمعه مر جمیع اسماء را. اگرچه همهٔ موجودات متعینه ظلّ ذات حقّ‌اند.

اندر این وادی مرو بی این دلیل　　　لا احبّ الآفلین گو چون خلیل

قال اللّه تعالی: «فَلَمّا جَنَّ عَلَيهِ اَللَّيلُ رَأى كَوكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ اَلآفِلِينَ»(انعام: ۷۶)؛ پس هرگاه تاریک شد شب بر ابراهیم علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام دید کوکبی را گفت این است ربّ من. پس هرگاه غروب کرد گفت دوست نمی‌دارم آفلان را.

تحقیقش آن است که ابراهیم علیه‌السلام ربّ را مشاهده کرده بود در مظهر کوکب. پس فرمود این است ربّ من و مشار الیه گردانید ربّ ظاهر را نه مظهر را و بعد غروب گفت من مظهر آفل را دوست نمی‌دارم، بلکه در مشاهدهٔ ربّ مقید به مظهر دون مظهر نیستم.

و حاصل بیت آن است که مولوی ارشاد می‌فرمایند که در وادی سلوک بدون دلیل که مرشد کامل است مرو و در مظاهر که در این وادی‌اند اگر حقّ ببینی «لا أُحِبُّ اَلآفِلِينَ» مثل خلیل علیه‌السلام بگو و مقید به مظهری مباش و عبور از مظاهر کرده فانی در حقّ شو.

رو ز سایه آفتابی را بیاب　　　دامن شه شمس تبریزی بتاب

.....

ور حسد گیرد تو را در ره گلو　　　در حسد ابلیس را باشد غلو

.....

«طهّرا بیتی» نشان پاکی است　　　گنج نور است ار طلسمش خاکی است

قال اللّه تعالی: «وَ عَهِدْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ أَنْ طَهِّرا بَیْتِی لِلطّائِفِینَ وَ الْعاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ» عهد کردیم ما به سوی ابراهیم و اسماعیل علی نبینا و آله علیهم السّلام که طاهر کنید بیت ما را که کعبه است مر طائفین را و عاکفین را و رکوع‌کننده و سجده‌کننده را.

این است ظهر این آیت و بطن او به لسان اشاره آن است که قلب را که بیت حقّ است و نه وسعت کرد حقّ را مگر قلب طاهر گردد، آن اخلاق سیئه مثل حسد و کبر و بخل و حبّ جاه و مال، و مثل آن برای تجلّیات حقّ که طائف‌اند در قلب و تجلّیاتی که عاکف در قلب‌اند و تجلّیاتی که خاضع‌اند حقّ را و مولوی قدّس‌سرّه به اینکه بطن آیت به لسان اشارت دارد، اشارت فرمودند، و اللّه اعلم.

در بیان حسد کردن وزیر، جهود

هرکسی کاو از حسد بینی کند　　　خویش را بی‌گوش و بی‌بینی کند

بینی کندن و بینی زدن به معنی انکار کردن.

بینی آن باشد که او بویی برد　　　بوی او را جانب کویی برد

مقصود از این ابیات آن است که از «بینی»، این بینی ظاهر مقصود نیست، بلکه آن بینی که بوی حقّ از او یابد و آن شامّهٔ قلبیه است.

شکر کن مر شاکران را بنده باش　　　پیش ایشان مرده شو پاینده باش

.....

فهم کردن حاذقان نصاری، مکر وزیر را

هر که باشد زشت، گفتش زشت دان　　　هرچه گوید مرده آن را نیست[1] جان

مراد از «مرده»، آنکه قلبش نیست باشد و تاریک گشته باشد از اوصاف رذیلهٔ قلبیه، چون کفر و

---

۱. در اصل: آن این است.

نفاق و ریا و کبر و قوله مثل آن، یعنی قول این مرده هم مرده است، که هیچ تأثیر ندارد.

ز آن علی فرمود نقل جاهلان　　　بر مزابل همچو سبزست ای فلان

نقل می‌کنند از امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه و وجوه آله الکرام: «نعم الجاهل کروضة فی مزبلة»[۱]؛ نعمت‌های جاهل مثل سبزه است در جای سرگین و «قول» هم از جمله نعم است.

برق اگر نوری نماید در نظر　　　لیک هست از خاصیت دزد بصر

.....

/۲۸/ پیغام فرستادن شاه، پنهان به وزیر

پیش او بنوشت شه کای مقبلم　　　وقت آمد زود فارغ کن دلم

یعنی نصرانیان منقاد تو شدند. پس وقت فتنه‌اندازی رسید. فتنه بینداز که قول تو قبول خواهند کرد.

تخلیط وزیر در احکام انجیل و مکر آن

حکم‌های هر یکی نوع دگر　　　این خلاف آن ز پایان تا به سر

یعنی حکم‌ها فی انفسها باطل بودند و یا بطلان هر یکی خلاف یکدیگر و بطلان آن حکم‌ها فی نفسه مفهوم می‌شود از بودن هریک مخالف با دیگر، زیرا که حکم‌های حقّ مخالف باهم نمی‌تواند شد و نیز قصد وزیر به آنکه اضلال نصاری بود اگر حکم‌های حقّ می‌بودند، اضلال نمی‌تواند شد.

در یکی راه ریاضت را و جوع　　　رکن توبه کرده و شرط رجوع

مولوی قدّس‌سرّه در بیان بعض مضمون آن نام‌ها عبارت محتمل به دو معنی آوردند: یکی معنی صحیح است که عین نصیحت است و مراد آن وزیر نمی‌تواند شد و دیگری معنی باطل که مراد وزیر بود، تا به یک معنی نصیحت باشد و به معنی دیگر قصه باشد.

بدان که حاصل این بیت به دو وجه احتمال دارد: یکی آنکه شرط قبول تو به ریاضت است، یعنی اعمال حسنه، بر نفس شاقّ باشد و نفس به آن مقهور گردد و شرط قبول توبه جوع است، تا نفس از جوع مقهور گردد و این عطف خاصّ است بر عامّ که ریاضت است، برای اشارت با آنکه این نوع ریاضت اهمّ و اعلی است و می‌باید که جوع برطبق شرع باشد، پس مشتغل به صوم باشد به وجهی که

---

۱. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعة ورام: ج۲، ص۱۷.

صوم معتاد نگردد و چنین فرمودند شیخ اکبر قدّس‌سرّه.

و بودن این ریاضت و جوع، شرط قبول توبه به جهت آن است که از ریاضت و جوع، قلب منوّر می‌شود و حظوظ نفسانی نمی‌ماند. پس توبه از صدق قلب صادر می‌شود و مقبول گردد و مقصود که آن است که سالک را باید که ریاضت نگذارد و بر این راه سلوک نماید. این معنی صحیح است، لیکن مقصود وزیر ماکر قصد وی اضلال بود نمی‌تواند شد، بلکه این معنی نصیحت است از مولوی قدّس‌سرّه.

و وجه دیگر که راه ریاضت و جوع رکن توبه است و چون مکلّف طاقت ریاضت و جوع ندارد، زیرا که ریاضت مشقّت است، پس باید که مکلف خود را از توبه باز دارد، که توبه بی‌فائده است و اینکه مذکور شد باطل محض است، زیرا که اگر مکلّف مشقّت اختیار نکند، سلوک نمی‌تواند کرد و انبیاء علی نبینا و آله و علیهم السّلام برای این آمدند که مکلّفان بر انفس خود مشقّت کنند برطبق فرمودهٔ ایشان و واصل به حقّ شوند و توبه فرض عین است، گنجایش ترک ندارد. این وجه دوم که باطل است، مقصود وزیر ماکر می‌تواند شد.

در یکی گفته ریاضت سود نیست　　　　اندر این ره مخلصی جز جود نیست

این هم محتمل بر دو وجه است: یکی آنکه ریاضت بدون خود سود نمی‌دهد و تا که حبّ مال و جاه باقی است و ریاضت سلوک نمی‌تواند شد، اللّه تعالی می‌فرماید: «لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّی تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ»(آل عمران: ۹۲)؛ «نخواهید رسید برّ را و نیکی را، تا آنکه خرج کنید و انفاق کنید چیزی را که محبوب می‌دارید از مال و جاه» پس خرج مال و جاه مخلص است از مهجوری حقّ، پس می‌باشد که سالک را که جود اختیار کند تا حبّ مال و جاه از دل مقطوع شود، که مفلس را جاه نمی‌باشد و با اختیار این در ریاضت کوشد تا ثمرهٔ ریاضت مرتّب گردد از تنوّر قلب و وصول به مشاهده و این وعظ است از مولوی قدّس‌سرّه و مراد وزیر نیست.

و وجه دیگر آن است که ریاضت اصلا سود ندارد، پس باید که مکلّف ریاضت بگذارد و جود را اختیار کند چنانکه عادت بعض بطّالین است و این معنی باطل و گمراهی نیست و مراد وزیر ماکر همین معنی است.

در یکی گفته که جوع و جود تو　　　　شرک باشد از تو تا معبود تو

این محتمل دو وجه است: یکی آنکه جوع یعنی ریاضت و جود، که آن را از خود صادر دانی این شرک خفیّ است، که خودی تو از تو نرفته است، بلکه عجب ریاضت وجود باقی است، تا که این ریاضت و جود از خودی دانی، بلکه می‌باید سالک را که وجود را با اعمال خود مسلم به سوی حقّ کند و متوکل بر حقّ باشد در این ریاضت و جوع و جود را مرده انگارد، پس ربّ توفیق کامل دهد و بدون این تسلیم توکل کار برنمی‌آید. پس می‌باید سالک را که در ریاضت و جود مشغول باشد با توکل و تسلیم.

و این وجه صحیح است و ضدّ وجه صحیح ابیات سابقه نیست و وعظ است از جانب مولوی سالک را.

و وجه دیگر آنکه چونکه ریاضت و جود شرک شدند و توکل مفید است، پس باید که ریاضت و جود را ترک نماید و متوکل بر اللّه باشد که هرچه که خواهد بکند و این معنی باطل است و مقصود وزیر ماکر است و ضدّ سابق که به وجه باطل بود.

در یکی گفته که واجب خدمت است ورنه اندیشهٔ توکل تهمت است

مقصود این بیت نیز بر دو وجه است: یکی آنکه واجب بر عبد خدمت و طاعت اللّه تعالی است و بی‌طاعت، توکل درست نمی‌شود و به باطل مبدّل می‌گردد و این معنی صحیح است و وعظ است از جانب مولوی و مضادّ با وعظهای ابیات سابقه نیست.

و وجه دیگر آنکه خدمت واجب است و خدمت را مخدوم می‌باید و چون مخدوم را در آن دخل نیست پس توکل در خدمت بر مخدوم وجهی ندارد و این توکل به عُجب می‌رساند و خدمت را باطل می‌سازد، پس باطل است و مراد وزیر مکار است و ضدّ حکم باطل وی در ابیات سابقه رفته.

در یکی گفته که امر و نهی‌هاست بهر کردن نیست شرح عجز ماست

این محتمل دو وجه است: یکی اینکه این اوامر و نواهی که در شرع واقع است برای کردن نیست فقط، بلکه فایدهٔ دیگر هم است که چون به این امر و نواهی قیام خواهد نمود، قلب وی متنوّر خواهد شد و خواهد دانست که با جمیع حقوق ادای آن نمی‌تواند کرد و عجز خود از ادای آن با جمیع حقوق خواهد دریافت و نالهٔ: «ما عبدناک حقّ عبادتک»، خواهد دانست و این وجه صواب است و ضدّ او وجه صحیحهٔ سابقه نیست.

و وجه دیگر آنکه این اوامر و نواهی برای کردن نیست، پس ترک باید کرد و خود را عاجز باید دانست

و مجبور محض، تا قدرت حقّ ظاهر شود و خود مجبور باشد. این وجه مراد وزیر ماکر است و ضدّ مکرهای وی که در ابیات سابقه گذشته.

در یکی گفته که عجز خود مبین   کفر نعمت کردن است این عجز بین[1]

این هم دو وجه دارد: یکی آنکه خود را عاجز مطلق نباید دانست تا متحیر تحیر گردد، بلکه حقّ سبحانه نعمت قدرت داده است، پس شکر آن می‌باید و خود را عاجز مطلق دانستن کفران این نعمت است، پس می‌باید سالک را که خود را قادر بر اقامت اوامر و نواهی دانسته، به اقامت آن مشغول باشد و این معنی صحیح است و ضدّ معناهای صحیحهٔ ابیات سابقه نیست.

و وجه دوم آنکه چون اللّه تعالی قدرت داده است، پس خود را قادر بر افعال خود باید دانست مثل قدرت وی تعالی بر افعال وی و این مکر است و مراد وزیر ماکر است و ضدّ مکرهای سابقهٔ وی است.

در یکی گفته کز این دو درگذر   بت بود هر چه بگنجد در نظر

این هم دو وجه دارد: یکی آنکه از قدرت خود و عجز خود درگذر، نه عاجز دان نه قادر، و این هر دو را در نظر می‌آر دو اگر حقّ باشد[2] و این تصوّرات و تخیلات نیست، در طریقت چنانکه منقول است از امام جعفر صادق علیه‌السلام و وجوه آبائه الکرام: «ما شغلک عن الحقّ فهو طاغوتک»؛ چیزی که از حقّ باز دارد تو را آن بت تو است و این وجه صحیح است و وعظ است از مولوی قدّس‌سرّه و ضد وعظهای سابقه نیست.

و وجه دیگر آنکه از این هر دو درگذر، نه خود را عاجز دان، نه قادر دان و مثال سوفسطائیه باش و اگر چیزی در گذر تو گنجد، آن بت بود، احتراز از آن ضروری است و این وجه مکر است ضدّ مکرهای سابقهٔ وی این وجه مراد وزیر ماکر است.

در یکی گفته که عجز قدرتت   بگذرد وز هرچه اندر فکرتت

این بیت ملحق است. شارحان محقّقان حکم به الحاق آن کردند.

در یکی گفته مکش این شمع را   کاین نظر چون شمع آمد جمع را

---

۱. در اصل: هین.

۲. در اصل: باش.

این هم دو وجه دارد: یکی آنکه این خیالات و این امور که به نظر می‌آید در این دار دنیا مثل شمع‌اند، زیراکه آنها مظهر حقّ‌اند، دور نباید کرد که در این مظاهر حقّ ظاهر مشهود می‌شود. پس این‌ها را دور ساختن از نظر، گویا کشتن شمع وصل است، که از مشاهده در این شئونات باز می‌دارد و این وجه صواب است و ارشاد و طریقی از طریق مشاهدهٔ حقّ تعالی و ضدّ نیست با وجوه صحیحهٔ سابقه.

و وجه دیگر آنکه چون این‌همه مظاهراند، این‌ها را از نظر دور نباید ساخت و رؤیت این‌ها رؤیت حقّ است و عبادات این‌ها باید کرد که این وصال است. پس و این مکر است و می‌کشد سوی شرک جلیّ و ضدّ است مر وجوه‌های باطله را که سابق گذشت و این مراد وزیر ماکر است.

در یکی گفته بکش باکی ندار　　　تا عوض بینی یکی را صد هزار

این هم دو وجه دارد: یکی آنکه این خیالات و امورات مذکوره اگرچه مظاهراند، دور گردان از نظر تا تجلّیات حقّ اعلی از آن بر تو آید و از دور ساختن این امور، شمع جان افزون می‌شود و از نور جان دید حقّ میسّر می‌شود بدون این امور، چنان‌که کسی دنیا را ترک می‌کند پیش وی می‌آید بلا طلب. این وجه صحیح است و متضادّ نیست مر وجوه سابقه را.

وجه دیگر آنکه از این مظاهر دور شو، تا تو را حاصل شود صد هزار لذّات نفسانیه و شمع جان تو از لذّات نفسانیه افزون می‌شود و ترک دنیا به نیت حصول دنیا باید کرد و این مکر است ضدّ مکرهای سابق و همین مکر مراد وزیر است.

در یکی گفته که آنچه داد حقّ　　　بر تو شیرین کرد و از ایجاد حقّ

این هم دو وجه دارد: یکی آنکه آنچه تو را حقّ داده است و در تو ایجاد کرد، بر آن صابر و راضی به آن باش، که رضا به قضای حقّ واجب است و زیادت طلب مکن و خود را میناز در درد، که طلب است، زیاده بر آنکه حقّ قضا کرده نتوان رسید. پس طلب زیاده بجز درد و رنج نیست و این وجه صحیح است و امر است از مولوی قدّس‌سرّه به راضی بودن به قضا و ضد وعظهای سابق نیست.

و وجه دیگر آنکه هرچه اللّه تعالی ایجاد کرده است و بر تو آسان کرده است آن را بکن و خود را در رنج ترک منهیات میناز و هرچه آسان است آن را اختیار بکن و این مکر است و باطل و راجع به سوی مذهب اباحیه، که ایجاد است و این مراد وزیر ماکر است.

در یکی گفته که بگذر آن خود　　　　کآن قبول طبع تو ردّ است و بد

این نیز دو وجه دارد: یکی آنکه از رأی خود [و] قبول طبع خود بگذر و بر بودن میسّر نزد رأی تو و طبع تو اعتماد نیست، بلکه تابع شرع باش، هرچه که شرع میسّر کرد در حیات اخروی آن را اختیار کن و اگر موافق خواهش و میسّر نزد وی مقید بودی، پس همه کس از گبر و کافر گمراه نشدی. این وجه حقّ و صواب است و وعظ است از مولوی قدّس‌سرّه.

و وجه دیگر آنکه از آن خود دور باش و عمل به پسند طبع ردّ است و بد است، بلکه تابع کافر باش. آنچه آنها بکنند بکن، اگرچه معصیت باشد و از هرچه که کفّ کنند، تو هم کفّ بکن، اگرچه طاعت باشد و اگر موافق طبع میسّر بودی، پس نزد هرکس میسّر دیگر است. پس در اختلاف و جنگ‌خواهی افتاد و اگر میسّر کردن حقّ راه بودی که تابع او بوده شود، هر جهود و گبر از آن واقف شدی و مخفی نماندی. پس میسّر کردن حقّ راه نیست، تا عمل به آن کرده آید و این وجه خداع و مکر است و مراد آن وزیر مکار است و ضدّ مکرهای سابق وی است.

در یکی گفته میسّر آن بود　　　　که حیات دل غذای جان بود

این هم دو وجه دارد: یکی آنکه میسّر که اخذ آن ضروری است که حیات را تازگی دل از آن باشد تا مشاهده کند حقّ را و آن عبادت و ترک لذّات نفسانیه است و آن میسّر که ذوق طبع نفسانی آن را گوارا داند، چونکه این ذوق نفسانی گذشت، آنچه که نزد طبع نفسانی میسّر بود، معسّر می‌گردد[1] در عاقبت و این وجه صحیح است و وعظ است و منافات با وجوه‌های صحیحهٔ سابقه ندارد.

و وجه دیگر آنکه میسّر آن است که در او خوشی و لذّت جان را باشد، که به آن قوام بدن است و آن مقتضی ذوق طبع نفسانی است، آن را نباید گذاشت و چون این گذشت، پس کشت حاصل نمی‌شود جز پشیمانی، که چرا این حظوظ را و لذّات نفسانیه را گذاشتم و چون این موجب حسرت شد، این را میسّر نباید گفت، بلکه معسّر باید گفت.

و حاصل آنکه نیست میسّر مگر حظوظ نفسانیه، آن را نباید گذاشت، این غذای جان و دل است و این وجه مکر است و مقصود وزیر مکار است و ضدّ است مر بعضی مکرهای سابق را.

۱. در اصل: + و.

در یکی گفته که استادی طلب　　　عاقبت بینی نیابی از حسب

اگر مراد از استاد، هادی و مرشد دارند از رسول و خلیفهٔ او از ولیّ و داعی به سوی اللّه، پس حاصل آن است که در ذیل مرشد باید بود و دیدن عاقبت در حسب و بلندی جاه نیست و مردمان در حسب عاقبت دیدند، پس اسیر ذلّت شدند، پس مرشد باید طلبید و چشم بر قلب خود باید داشت در اتباع مرشد و از خلاف با مرشد دور باید بود تا از حقّ اتّصال پیدا آید و عاقبت دست یافت نمی‌تواند شد، یعنی از خود نمی‌تواند یافت، اگر دست یافت می‌شد از دین‌ها ملل نمی‌شدند، پس تابع هادی که رسول است و یا کسی که خلیفهٔ رسول است باید بود.

و این وجه صحیح است و مراد وزیر نمی‌تواند شد و ضدّ نیست مراد وجه صحیحهٔ سابقه را، بلکه ارشاد است از مولوی قدّس‌سرّه و اگر استاد هنرمند که هنرهای دنیا از او گرفته می‌شود و مراد داشته شود و از حسب بزرگی دین گیرند، پس معنی آن می‌شود، استاد هنرمند باید گرفت و عاقبت دیدن در بزرگی دین است بر ملّت که این عاقبت دید، در خرابی افتاد و چشم بر دل خود بدار و هرچه در دل آید از گفتهٔ هنرمندان بکن، خواه طاعت باشد یا معصیت و از خلاف مردمان دور باش و با آنها موافقت همین ائتلاف با حقّ است و عاقبت از خود حاصل نمی‌شود، که طریق آن ائتلاف است.

و این وجه مراد وزیر مکار می‌تواند شد و مضادّ با مکرهای سابقه هم است.

در یکی گفته که هم استا تویی　　　زآنکه استا را شناسا هم تویی

اگر آن استاد، هادی مرشد مراد داشته شود و معنی آن گفته شود که در حقیقت به وجود خود هادی هستی و در استعداد تو هرچه که هست به ظهور می‌آید، اگر ابتداست پس هادی مرشد می‌یابی و مهتدی نمی‌شوی و الاّ نیابی و مهتدی نشوی. دور باش و در شناختن مرشد و سخرهٔ دیگران مشو، تا از تقلید مرشدی گیری که لائق ارشاد نباشد. پس این معنی صحیح و قابل عمل است و مراد وزیر مکار نمی‌تواند شد و اگر هنرمند مراد باشد و معنی چنین گفته شود، قولی هنرمند که شناسندهٔ هنرمند هستی، مرد باش از خود هرچه در دل آید، کرده باشی و سخرهٔ دیگران مشو، اگرچه رسول باشد و سر خود گیر و سرگردان در اتباع دیگری مشو. پس این معنی مراد وزیر مکار می‌تواند شد و ضدّ مکر سابق او هم هست.

/۲۹/ در یکی گفته که این جمله تویی　　　هر که او دو بیند احول مردکی است

یعنی جملهٔ موجودات در وجود، جمله یک است که وجود همه عین حقیقت حقّ است و این جملهٔ موجودات عین شئونات وجود حقّ‌اند. پس از ابتدای خلقت تا آخر واحد است و نیست تغایر، مگر در تعین و دو دیدن حقیقت از احوالی است از وی باید گریخت و این معنی ارشاد وحدت وجود است و صواب است و مراد از وزیر مکار نمی‌تواند شد و اگر از این مقصود آن باشد هرچه موجود است یک است، پس امتیاز حرام و حلال مرتفع شد و ارتکاب حرام و فعل واجب و ترک واجب هم یکسان است ضرر ندارد. پس این معنی کفر و زندقه است و مراد وزیر می‌تواند شد.

در یکی گفته که صد یک چون بود   این که اندیشد مگر مجنون بود

اگر مقصود اثبات غیریت اعتباریه است تا مراتب محفوظ باشد و شرایع واجب العمل باشد، پس این معنی حقّ و صواب است و مراد وزیر نمی‌تواند شد و اگر مقصود اثبات غیریت حقیقت است، به دلیل آنکه غیریت بدیهه است انکار آن کار مجنون است، پس این معنی باطل و ناصواب است و مراد وزیر مکار می‌تواند شد و ضدّ مکر سابق هم است.

بدان که شاید در کلام وزیر مکار آن سخن‌های باطله و معانی باطله نفس بوده باشند و مولوی قدّس‌سرّه در عبارت خود کلام محتمل معانی صحیحه و معانی باطله که مراد وزیر است آورده‌اند، تا کلام مشتمل بر ارشاد هم باشد و بر قصّه هم، جزاه اللّه عن الطّالبین خیرا.

هریکی قولی است ضدّ یکدگر   این به ضدّ او ز پایان تا به سر

مقولهٔ مولوی قدّس‌سرّه است تا آخر، یعنی اقوال آن وزیر مکار همه در واقع به حسب مراد و ضدّ یکدیگر بودند.

هر یکی قولی است ضد یکدگر   چون یکی باشد بگو زهر و شکر[1]

انتقال است به سوی طالب دیگر یعنی در عالم زهر و شکرند. مراد افعال حسنه و قبیحه‌اند مختلف در صورت و تأثیر که افعال حسنه منجی‌اند و افعال سیئه مهلک‌اند و یا اینکه مطلق اعیان موجودات مراد باشد، یعنی اعیان موجودات متضادّه‌اند و بعضی ضارّ و بعضی نافع و بعضی حسن و بعضی قبیح، بعض خیر و بعض شرّ، هم در صورت و هم در صفات.

---

۱. مصرع دوم نسخه بدل بیت قبل است: این به ضد او ز پایان تا به سر.

تا ز زهر و از شکر در نگذری　　　کی تو از گلزار وحدت بر خوری

یعنی تا از تخالف افعال و یا از تخالف اعیان نگذری و تا [به] اصل آنها که ذات حقّ است نرسی، از وحدت. یعنی وحدت بر طوری یعنی وحدت مشهود نخواهد شد بدون گذشتن از این کثرت.

وحدت اندر وحدت است این مثنوی　　　از سَمَک رو تا سماک ای معنوی

مراد از «سمک» که عبارت از ماهی است عالم پستی و «سماک» عبارت از ستاره است که بر فلک ثوابت است ذات حقّ که فوق همهٔ عالم است. یعنی از عالم سفلی عروج بکن تا ذات حقّ و در او فانی شو تا حقیقت توحید یابی.

در بیان آنکه اختلاف در صورت روشن است نه در حقیقت

زین نمط زین نوع ده طومار و دو　　　بر نوشت آن دین عیسی را عدو

یعنی طومارها که وزیر نوشته بود دوازده بود و مشتمل بودند بر آنچه که گفته شد، نه آنکه مقابل هر قولی که گفته شد یک‌یک طومار بود و این طومارها[ی] دوازده[گانه] مشتمل بر امور کثیره بودند، که مولوی شمّه‌ای از آن نقل فرمودند و شاید که به جهت همین دوازده طومار، دوازده گروه شدند و پادشاهی هر گروه علی‌حدّه شد و الله اعلم.

او ز یکرنگی عیسی بو نداشت　　　در مزاج خُمّ عیسی خو نداشت

او را فهمیدن این نبود که عیسی علیه‌السلام یکرنگ با موسی بودند. هریک مصدّق یکدیگری، خم عیسی علیه‌السلام همان خم موسی علیه‌السلام بود، که از آن به صبغة اللّه منصبغ می‌شدند.

جامهٔ صد رنگ از آن خُمّ صفا　　　ساده و یکرنگ گشتی چون صبا

جامهٔ صد رنگ یا عبارت است از اشخاص مختلف العقائد و خم صفا عبارت از شرب عیسی علیه‌السلام است. یعنی اشخاص مختلف العقائد الباطلة از خم عیسی علیه‌السلام همه یکرنگ مثل ضیاء بر عقیدهٔ حقّه که ملّت اسلام است، شدند و تفریق بین الرّسل نکردند.

و یا آنکه جامهٔ صد رنگ عبارت داشته شود از شخصی که متّصف باشد به اوصاف قلبیهٔ رذیله و بر اغراض دنیاویهٔ مختلفه و حاصل آنکه متّصف به اوصاف رذیلهٔ دنیاویه با اغراض دنیاویه از خم عیسی

علیه‌السلام یکرنگی پیدا می‌کند و ساده شوند و از رنگهای مختلفه که اوصاف رذیله‌اند و قلب منوّر همچو ضیاء گردد تا قابل تجلّیات حقّ گردد و قابل مشاهدهٔ حقّ گردد.

و تقریر اوّل مناسب بیت ما قبل است و تقریر ثانی مناسب بیت ما بعد است کما لا یخفی.

و بعض شرّاح این بیت حمل بر بیان معجزهٔ عیسی علیه‌السلام که مشهور است می‌کنند و آن این است که عیسی علیه‌السلام در خانهٔ صبّاغی فرود آمده بودند و پیش صبّاغ جامه‌های مردمان بودند برای رنگ کردن و مطلوب هریک رنگی بود مخالف به رنگی که مطلوب دیگری بود و عیسی علیه‌السلام در یک خم انداخت، صبّاغ در رنجش آمد که من چه خواهم کرد و چه جواب خواهم داد به مالکان جامه‌ها. و عیسی علیه‌السلام فرمودند که: تو نام یک‌یک گرفته جامه‌ها از این خم برآر. چون صبّاغ این چنین کرد، جامهٔ هرکس رنگین به آن رنگ که می‌خواست برآمد و چون صبّاغ این معجزه مشاهده کرد ایمان به عیسی علیه‌السلام آورد و لیکن معجزه این است که جامه‌ها که یکرنگ بودند صد رنگ شدند و آنچه از بیت می‌برآید عکس این است که جامهٔ صد رنگ یکرنگ شدند.

لهذا گفته شده که در این بیت تعقید هست و قوله: چون ضیاء صفت سادهٔ یکرنگ است و لفظ گشتی به معنی صار است و «جامهٔ صد» خبر اوست که مقدّم است بر اسم و آن «ساده و یکرنگ».

و حاصل آنکه جامه‌های ساده و یکرنگ که مثل ضیاء بودند، سفید گشتند مثل جامهٔ صد رنگ از خم عیسی علیه‌السلام که در آن جامه‌ها انداخته بود و می‌تواند که چون ضیاء، صفت یکرنگ و ساده نباشد، بلکه مثال مضمون جمله باشد، یعنی جامه‌های ساده و یکرنگ جامهٔ صد رنگ شدند، چنانچه ضیای شمس صد رنگ می‌شود بعد وقوع بر اشیاء قابله ضیاء و مخفی نیست، که این تقریر از تکلیف مستغنی عنه است و اشاره به سوی این معجزه گفتن ضروری نیست.

پرتو ذاتش زده بر ماء و طین　　　تا شده دانه پذیرنهٔ زمین

ظاهر آن است که لفظ ذاتش به ذال معجمه و تای فوقانیه و شین ضمیر، مضاف الیه [است]. یعنی پرتو ذات حقّ بر ماء و طین زده است. یعنی ذات حقّ در مظهر ماء و طین ظاهر شده به جهت این زمین دانه‌پذیر گشته و روییدگی حاصل گشته، یعنی روییدگی فعل حقّ، ظاهر است در مظهر زمین که ماء و طین است نه فعل مظهر است.

و از شرح شیخ افضل معلوم می‌شود که لفظ «دانش» به دال مهمله و نون و شین[1] کلمهٔ واحد خوانده‌اند، به معنی علم و دانایی. پس معنی چنین باشد:

پرتو دانش حقّ در ماء و طین

به سبب این دانایی، زمین دانه‌پذیر شد و این به جهت آن است که حقّ سبحانه به اسم «علیم» در این مظهر ماء و طین در زمین ظاهر شد پس به قدر این صلاحیت این مظهر علم و دانایی در زمین پیدا شد پس زمین دانه پذیر شد و بر این تقدیر لفظ دانش مطلق است. لیکن مراد، دانش حقّ باید دانست به قرینهٔ اضافت لفظ پرتو به سوی دانش.

این امانت ز آن عنایت یافته است　　　کآفتاب عدل بر وی تافته است

این امانت ارض از آن امانت است، که امانت حقّ است، که حقّ امین است در وی ظهور کرده به قدر قابلیت خود آن امانت ظهور یافت در او، برای اینکه آفتاب عدل که حقّ بر وی است، روشن و ظاهر شده است و عدل ملزوم امانت است و با آنکه در ارض امانت حفظ دانه و دادن جنس از آن امانت است که ارض امین گشته مر ذات حقّ را، که در او ظهور کرده و حاصل واحد است.

تا نشان حقّ نیارد نوبهار　　　خاک سرها کی نماید آشکار

یعنی تا نشان حقّ در ارض، نوبهار نیارد یعنی تا حسن حقّ در وی ظاهر نشود و این خاک سرها که در او مدفون‌اند چگونه آشکارا کند و بالجمله ذات حقّ که ظاهر است در ارض اوّل حسن خود می‌نماید و اظهار مظهر باشد، بعد از آن آنچه مکنون بود در وی از مظهرهٔ دانا ظاهر شود و این همه آثار ظاهراند، نه آثار مظهراند و این اشارت به آیهٔ کریمهٔ: «فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اَللّهِ کیفَ یحْی اَلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها»(روم: ۵۰)؛ خطاب می‌کند کسی را که بینایی دارد: ببین به سوی آثار رحمت او، چگونه حیّ گردانید زمین را بعد موت و احیا عبارت است از نظارهٔ سبزه و موت عبارت است از خلوّ از نظارهٔ سبزه. این آثار رحمت اللّه است که در مظهر زمین ظاهر است.

هر جمادی را کند فضلش خبیر　　　عاقلان را کرده قهر او ضریر

یعنی از فضل او سبحانه که هر جمادی است که از عقل و رؤیت بهره ندارد، صاحب خبرت و

---

۱. در اصل: شتن.

دانایی گشته و از خالق خود غفلت ندارد و نصّ قرآن صریح است و در آن: «یسَبِّحُ لِلّهِ ما فِی اَلسَّماواتِ وَ ما فِی اَلْأَرضِ» (تغابن: ۱؛ جمعه: ۱)؛ و تسبیح، بی‌خبرت نمی‌تواند شد و آن مطیع و امین حقّ است و بعضی عقلا که صاحب فکر [و] رؤیت[اند]، قهر او سبحانه بر آنها نازل شد، پس نابینا گردانید آنها را از حقّ و آنها در ورطهٔ ضلالت افتادند، چون کفار و فلاسفهٔ مشّائین.

و از این کلام مستفاد می‌شود که جماد اشرف است از انسان محجوب و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصوص الحکم و از فصّ اسحاقی تصریح فرمودند که: جماد افضل است بر نبات و نبات از حیوان.

جان و دل را طاقت این جوش نیست با که گویم در جهان یک گوش نیست

یعنی جان و دل طاقت این هوش ندارد که بیان اسرار است، زیرا که شنونده نیست یعنی عزیز الوجود است یا که گفته آید و او سامع به سمع القبول است و در بیت بعد می‌فرمایند: هرکجا که گوش یعنی که شنونده به سمع قبول هست، از مقال ما گویندهٔ اسرار است، چشم و بیننده گردید و اگر به سنگ گفته می‌شود، او یشم شود و قیمت پیدا کند و می‌تواند که حاصل آن باشد: هرکجا که گوش است، سامع اسرار از انتقاش این اسرار خود گوش خاصّه بصر پیدا می‌کند، چنانکه شیخ ابن فارض در قصیدهٔ تائیه فرمودند که: بر عارف گاهی این مرتبه می‌آید که هر حسن کار دیگر می‌کند.

و آنچه که بعض گفتند در شرح این بیت که اصلا گوش محرم این اسرار نیست، که اگر محجوب است گوش وی شنوندهٔ این اسرار نیست و اگر گوش عارف مکشوف است گفتن با او بی‌فائده بعید محض است، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گفته که: اگر تمام شود لازم آید که گفتن اسرار ممتنع باشد مطلقا و نیز بیت ثانی منافی است که در آن بیت اثبات گوش است که او چشم می‌شود و نیز اگر محجوب مقلّد مؤمن است، پس او البتّه گوش است که می‌شنوند به سمع قبول.

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

یعنی این ثنای عبد در واقع ترک ثنا است، که این ثنا با بقا و عبد است و در مقام تفرقه واقع است و عبد از ثنای حقّ قاصر است، مگر اینکه ثنای عبد ثنای حقّ باشد، بلکه ناطق باشد به لسان حقّ. پس ثنای عبد بما انّه که عبد است، ثنای قاصر است. لهذا حضرت رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک»[۱]؛ احصای ثنای تو نمی‌توانم کرد، که صفات و تجلّیات تو حدّ ندارد. پس احصا نمی‌تواند شد و تو با اللّه هستی چنانکه ثنا کردی نفس خود را به لسان من، که یک طریق وحی آن است که حقّ متکلّم شود به لسان نبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . و کسی که می‌شنود کلام حق به لسان نبی صلی‌الله‌علیه‌و آله و سلّم.

در بیان خسارت وزیر در این خدعه و مکر

گر جهان پیشت بزرگ و بی ثنی است　　　پیش قدرت ذرّه‌ای می‌دان که نیست

«ثنی» به ثای مثلثه مخفّف ثانی و امّا لفظ ثنی بر وزن فعیل به معنی ثانی اماله کرده شده برای قافیهٔ شعر، یعنی جهان پیش تو عظیم و بی‌ثانی است، پیش قدرت او ذرّهٔ حقیر است[۲] که نیست و معدوم است و در بعض نسخ «پرثنی است»، ثنی امالهٔ ثنا است، یعنی عالم پرثنا است، که ثنا کرده شده. /۳۰/

بس دل چون کوه را انگیخت او　　　مرغ زیرک با دو پا آویخت او

شیخ افضل در حلّ این مصراع گفته که بس دل که چون کوه هستند از بیخ برکند او تعالی و در حلّ مصراع ثانی گفته و مرغ زیرک که از زیرکی در دام نمی‌افتد با دو پا در سیخ آویخت و زیرکی او به کار نمی‌آید.

و از این تقریر بهتر است آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته در حلّ مصراع اوّل که: مراد از دل چون کوه، دل عارفان است. یعنی دل عارفان را برانگیخت و در حلّ مصراع ثانی گفته که: مراد از مرغ، اصحاب عقول و از دو پا، مراد عقل و فکر است. یعنی اصحاب عقل را با عقل و فکر آویخت و به آن مقید ساخت که از این بیرون نمی‌تواند شد.

و شیخ عبداللّطیف در حلّ مصراع ثانی گفته که: مرغ زیرک یک مرغی است که دو پای خود را به شاخ می‌آویزد و حق حقّ می‌گوید و بعضی مراد، ابلیس دارند.

تقریر این هر دو، با تقریر ولی‌محمّد مصراع اوّل را مربوط می‌تواند شد و بعضی مرغ زیرک، طوطی را مراد می‌دارند، که او را چون خواهند که صید کنند، نی را در رشته کرده هر دو جانب رشته در درختی بندند و چون طوطی آید بر نی نشیند، آن نی برمی‌گیرد و طوطی به پای خود آن نی را نمی‌گذارد از خوف افتادن و صیاد می‌گیرد.

---

۱. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۱، ص ۳۵۲.

۲. در اصل: حقیرت.

فهم [و] خاطر تیز[۱] کردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

......

ای بسا کنج‌آکنان گنج[۲] گاو کآن خیال اندیش را شد ریش گاو

کنج‌آکنان با هر دو کاف عربی و اوّل مضموم متفحّص را گویند و گنج گاو گنجی از گنج‌های جمشید را گویند، که در زمان بهرام ظاهر شده در منادی مقدّر است و حاصل آنکه ای فلان! بسیار متفحّصان گنج گاو ریش گاو مسخّر از بی‌وقوفی خود مر خیال‌اندیش‌هایی را شدند و خیال‌اندیشان اهل دنیا تا هستند، بر خیال می‌تنند و جمع مال و تحصیل مال می‌کنند به خیال آنکه این از آن ماست، آخر از دست می‌رود.

بعضی «گنج» اوّل را به کاف فارسی و «کاو» به کاف عربی خواندند به معنی کاوندهٔ گنج یعنی کاوندهٔ زمین برای زری، به خیال آنکه تحصیل به خیال در آنجا مدفون است و معنی آن باشد، کاوندهٔ زمین برای تحصیل گنج کاو و اطلاق به «گنج‌کاو» بر کاوندهٔ زمین برای گنج شایع است و اعتراض ولی‌محمّد طالح است.

چون زنی از کار بد شد روی زرد مسخ کرد او را خدا و زُهره کرد

اشاره است به سوی زنی که هاروت و ماروت به آن مبتلا شدند و زنا کردند و او از هاروت و ماروت که اسمی که به آن به آسمان می‌رفتند، آموخته بود، آنهم خوانده آن زن به آسمان رفت و از شومی فعل، مسخ شده به ستارهٔ زهره شده.

و محقّقان محدثان بر آنند که این قصّهٔ غلط، اصلی ندارد و زهره، ستارهٔ قبل تاریخ وقوع قصّهٔ هاروت و ماروت موجود بود، آنچه که قابل اعتماد است آن است که هاروت و ماروت برای تعلیم سحر و ابتلاء بر آمده و سوای آنکه در کتب تواریخ مسطور [است] باطل است و مفتری است، لیکن چون این مشهور میان عوامّ و شعرا بود، مولوی قدّس سرّه کلام را به آن نمط مسوق ساختند برای غرض صحیح. این‌چنین در این کتاب مستطاب بسیار است، چنانکه قصّهٔ حیوانات می‌آرند، قصص باطله‌اند، لیکن از ایراد آن صحیح است و آن بیان حقایق.

---

۱. در اصل: نیز.

۲. در اصل: + و.

عورتی را زهره کردن مسخ بود آب و گل گشتن نه مسخ است ای عنود

.....

اسب همّت سوی اختر تاختی آدم مسجود را نشناختی

یعنی که مسجود ملائک بود، آن را طین دانستی و حقیقت که در وی ظاهر بود، ندانستی که در حقیقت مسجود او نه این ماء و طین.

وزر او و وزر او چون صد هزار نیست گرداند خدا از یک شرار

.....

عین او تخییل را حکمت کند عین آن زهراب را شربت کند

گاهی از فضل او سبحانه تخییل و حقایق که حاصل می‌شود، آن را حکمت سازد، که مشهود او می‌شود و قلب به آن مطمئن می‌گردد و عین آن زهراب که تخییل است شربت مقوّی قلب برای معرفت اسرار می‌کند.

و بعض شرّاح مصراع دوم را به ظاهر گذاشته و حاصل برآورده که اللّه چنین قادر است که آب زهر را علاج زوال مرض می‌سازد و مرض را از او زائل می‌کند.

آن گمان‌انگیز را سازد یقین مهره رویاند از اسباب کین

یعنی استدلالات اهل فکر که گمان‌انگیز است آن را یقین می‌سازد و چنان‌که بعض کسان چون به عرفان آن رسیدند، علم فلسفیات یقین کردند.

پرورد در آتش ابراهیم را ایمنی روح سازد بیم را

.....

از سبب‌سازیش من سوداییم وز خیالاتش چو سوفسطائیم[1]

یعنی اللّه تعالی چون مسبّبات را بدون اسباب، که آن مسبّبات مرتبط‌اند به آن اسباب پیدا می‌سازد و من سودایی شدم، که آن اسباب را به میان نمی‌بینم این اسباب را و مرتبط بودن مسبّبات به آن اسباب

---

۱. اشارت به آیهٔ کریمه: «قُلْنا یا نارُ کونِی بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهِیمَ» (انبیاء: ۶۹).

خیالات می‌نگارم همچو سوفسطایی که حقایق را خیال می‌انگارد.

و سوفسطاییه یک فرقه بودند در یونان، که حقایق اشیاء را منکر بودند و آن سه گروه‌اند: اوّل عنادیه، آنها منکر اشیاءاند و می‌گویند که هم وهم و خیال است و این وهم و خیال هم وهم و خیال است. دوم عندیه، آنها می‌گویند که حقایق اشیاء تابع اعتبار عقل است، تا که عقل بر اعتبار نحوی مستقرّ است، حقایق به آن وجه است و اگر اعتبار عقل به وجهی دیگر گردد، حقایق هم به آن وجه شود. سوم لاادریه، آنها شاک‌اند در هرچه که هست و در مشکوک بودن هم شک دارند و در وجود این هم شک دارند.

مکر کردن وزیر و در خلوت نشستن و شور افکندن در قوم

گفته ایشان بی تو ما را نیست نور بی عصاکش چون بود احوال کور[1]

این به ظاهر قصّه‌ای است لیکن ارشاد به آن است که مسترشد را دوری از مرشد نباید و مسترشد را باید که صحبت مرشد را غنیمت شمرد.

آن امیران در شفاعت آمدند و آن مریدان در ضراعت آمدند

ظاهر آن است که مراد از امیران، امیران هر گروه‌اند، [و] از مریدان، اتباع آن و ضراعت:[2] تذلّل و خشوع چنانچه در قاموس است و شاید که اینجا مراد، زاری است. لهذا شارحین به زاری تفسیر کردند.

دفع کردن وزیر، مریدان و اتباع خود را

در این داستان ارشاد فوائد عظیمه است، اگرچه قصّه به لسان وزیر است، چنانکه ذات شریف مولوی قدّس‌سرّه است، اگرچه قصد وزیر ماکر مکر باشد.

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند خس از چشم خود بیرون کنید

یعنی این حسّ دون را معطّل سازید، خواه حسّ از جملهٔ حواسّ ظاهر باشد، یا از حواسّ باطن دماغیه باشد و حاصل بیت بعد آن است که تعطّل حواسّ سر همان حسّ قلب است، تا که این حواسّ ظاهر معطّل نشوند، حواسّ باطن که حواسّ قلب است، معطل می‌ماند و در فصوص الحکم[3] مذکور

---

۱. در اصل: گفت بی‌تو جمله بی‌اثریم و شور.

۲. در اصل: + و.

۳. قیصری، شرح فصوص الحکم: ص ۱۰۴.

است که حواسّ ظاهر رسول خدا صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم وقت ایحاء[1] معطّل می‌شدند، لهذا جامه را گرفته خود را مستور به آن می‌ساخت.

/۳۱/ بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید　　　تا خطاب ارجعی را بشنوید

یعنی خطاب: «یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِی إِلَی رَبِّکِ راضِیةً مَرْضِیةً فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَ ادْخُلِی جَنَّتِی»(فجر: ۲۷-۳۰)؛ بدون تعطّل حواسّ و فکرت نمی‌تواند شنید. پس باید که از حسّ و فکرت معطّل باشید، تا این خطاب بشنوید و معنی آیه آن است که: «ای نفس مطمئنّه به عبادت رجوع کن به سوی ربّ خود، درحالی‌که راضی هستی از ربّ، که ربّ جزای حسن خواهد داد و در مرضیّ هستی نزد ربّ خود، که ربّ با تو رحمت خواهد کرد و مرحوم شوی، پس داخل شو در عباد خاصّهٔ من و داخل شو در جنّت من، که محلّ عیش و تلذّذی است. این معنی به لسان ظاهر است مر ظهر آیت را.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ اسماعیلی از فصوص تفسیر بطن به لسان اشارت کرده‌اند به این وجه، بعد تحقیق آنکه هر مخلوق ربّی دارد از اسماء و آن ربّ راضی از آن مخلوق است، که مظهر آن اسم است و آن اسم ربّ اوست، که آثار خود در آن مخلوق ظاهر می‌سازد و آن مخلوق قبول آن آثار می‌کند، می‌فرمایند که: نه امر کرده اللّه به قول خود «ارْجِعِی إِلَی رَبِّکِ» مگر به آنکه رجوع کنند به سوی ربّ خود، چنین ربّ که طلب کرد او را از حضرت الهیه است، برای اینکه مظهر باشد برای کمال آن ربّ و مجلّی باشد برای ظهور افعال آن ربّ و طلب کرد درحالی‌که آن نفس راضی است از ربّ خود و مرضیّ است نزد ربّ خود، امّا راضی بودن نفس از ربّ به جهت آن است که هرچه مقتضیّ استعداد اوست، ربّ به او می‌دهد و پرورش او می‌کند و امّا مرضی بودن نزد ربّ به جهت آن است که کمال آن اسم و افعال آن اسم در او ظاهر است، و او مطمئن است در آن، پس این نفس مطمئنّه شناخت ربّ خود را از میان ارباب. بعد آن امر کند به قول خود: «فَادْخُلِی فِی عِبادِی» یعنی داخل شو در عباد من.

این حیثیت که آنها را این مقام است، یعنی معرفت مقام ربّ خود. پس مراد از عباد مذکورین هر عبد است که شناخت ربّ خود را و بر آن مقتصر است و نه نگاه کرد به سوی ربّ غیر وی با وجود

---

۱. در اصل: ایجاد. ایحاء به معنی وحی کردن.

احدیت عین، لا بدّ است این معرفت، پس او را معرفت ربّ حاصل شد به معرفت خود. بعد از آن امر فرموده به قول خود: «وَ اُدْخُلِي جَنَّتِي» پس داخل شو جنّت ما را.

و جنّت عبارت از ستر است و ستر پرده را گویند و نیست جنّت و پردهٔ من ای نفس سوای تو، پس تو ساتر هستی ما را به ذات خود، پس شناخته نخواهیم شد مگر به شناخت ذات تو، چنانکه تو کائن نشوی مگر به من.

و در شرح قیصری مذکور است: یعنی ظاهر نمی‌شدم در اکوان، مگر در ذات تو، به درستی که مرآت ذات من هستی و مجلّی صفات من هستی و محلّ تصرّف و ولا یت من هستی، چنانکه تو موجود نمی‌شوی مگر به من، زیرا که تو به حیثیتی هستی معدوم محضی. پس موجودیت تو نیست مگر موجودیت من.

و شیخ اکبر قدّس سرّه فرمودند -حکایت از ربّ- پس کسی که شناخت تو را ای نفس عبد، شناخت مرا، که شناخت تو عین شناخت من است به من، به حقیقت شناخته نمی‌شوم به کنه ذات. پس تو ای نفس عبد شناخته نخواهی شد به کنه ذات.

حاصل آنکه از شناخت عبد، نفس خود را، شناخت ربّ حاصل می‌شود، لیکن شناخت به کنه ذات نمی‌شود، نه کنه ربّ را و نه کنه نفس مربوب را و بعد، این امر گردید چون در ستر ربّ، وقتی که داخل شوی تو ای نفس مطمئنّه جنّت ربّ را و داخل شوی نفس خود را، که نفس عین جنّت است به معنی ستر پرده. پس خواهی شناخت نفس خود را به معرفت دیگر غیر آن معرفت که شناخته بودی نفس خود را وقت معرفت ربّ تو، که حاصل شده بود به معرفت تو نفس خود را، پس خواهی شوی صاحب دو معرفت: یکی معرفت ربّ به معرفت تو به حیثیتی که تو هستی و دوم معرفت ربّ تو به حیثیتی که اوست، نه به حیثیتی که بودی.

و خلاصه آن است که امر به رجوع به سوی ربّ برای معرفت ربّ و امر به دخول در عباد برای معرفت ربّ به معرفت نفس خود که از معرفت نفس مربوب معرفت ربّ حاصل می‌شود، یا آنکه ربّ ظاهر است در مربوب و مربوب مرآت ربّ است و امر به دخول جنّت که نفس مربوب است برای اینکه معرفت ربّ بما انّه که عین مربوب است، حاصل کرده، معرفت ربّ حاصل کند از معرفت مربوب بما

انّه که عین ربّ است و این معرفت اعلی است و مراد از مولوی قدّس‌سرّه از شنیدن خطاب «اِرْجِعِی إِلی رَبِّک» الی الآخر، همین اوست که شیخ اکبر تفصیل آن فرموده.

حسّ خشکی دید کز خشکی بزاد　　　عیسی جان پای در دریا نهاد

مستفاد می‌شود که شاید معجزهٔ عیسی علیه‌السلام آن باشد که در دریا به پای خود بی‌کشتی عبور می‌کردند. در بعض نسخ واقع است که: «موسی جان پای در دریا نهاد»

بر این تقدیر اشارت به معجزهٔ موسی است علیه‌السلام، که به وقت رسیدن فرعون در عقب موسی به وحی الهی، عصا بر دریا زد و اندرون دریا با[1] بنی اسرائیل رفت.

موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست　　　موج آبی محو سکر است و فناست

بدان که «محو» در اصطلاح اهل اللّه عبارت است از رفع اوصاف عادت،[2] و اثبات عبارت است از اثبات احکام عبادت و محو سه قسم است: یکی محو زلّت و دیگر محو غفلت از ضمیر و باطن، سوم محو علّت از سرائر. پس در محو زلّت، اثبات معاملات باللّه تعالی است و در محو غفلت، اثبات منازلات است و در محو علّت اثبات مواصلات است و این محو و اثبات به اضافت به سوی عبد است و امّا حقیقت محو و اثبات، پس از جانب حقّ است، پس محو چیزی است که ستر کرد حقّ و نفی کرد از عبد و اثبات چیزی است که ظاهر کرد حقّ و محو و اثبات از جانب حقّ است، که: «يَمْحُوا اَللّٰهُ ما يشاءُ وَ يثْبِتُ»(رعد : ۳۹) کذا فی الرّسالة القشیریة.[3]

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه می‌فرمایند در باب دوم و پنجاه و دو صد: نزد این طائفه رفع اوصاف عادت است و ازالت علّت و چیزی که ستر کرد اللّه تعالی و نفی کرد. پس عادتی که از عوام است، محو می‌کند اللّه تعالی آن را در خصوص عباد خود و انّه خصوص عباد کسانند که اوصاف عادت را محو می‌کنند از باطن و اوصاف عادت باقی می‌ماند در ظاهر و این شخص کامل است با بودن وی صاحب محو و از جمله عادت توجّه به اسباب و علل است و صاحب محو زائل می‌شود از وی این به وجه و

---

۱. در اصل: خوا.

۲. در اصل: + و اثبات عبارت است از رفع اوصاف عادت.

۳. قشیری، الرسالة: ص ۱۴۷-۱۴۸.

زائل نمی‌شود از وی نفس اسباب. چه، اللّه تعالی معطّل نمی‌سازد و حکمت وضع اسباب و اسباب، حجب الهیه‌اند موضوع‌اند، مرفوع نمی‌تواند شد و اعظم حجاب عین عبد است و عین عبد سبب معرفت است. چه، معرفت بدون عین عارف نمی‌تواند شد و محال است رفع عین به ارادت حقّ به اینکه معروف گردد پس محو می‌گرداند عین عبد را از عبد. پس حکم عین باقی نمی‌ماند در شهود و نظر عبد، چنانکه نفی کرد رمی را از رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و نبود رمی مگر به ید رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . پس ازالت علّت در محو، در حکم است نه در عین و از جمله حکمت الهیه است که اسباب را باقی دارد یا محو عبد از رکون به سوی آن اسباب و محو شدن حکم آن و محو نمی‌شود هیچ‌کس، مگر در آن چیز که او را اثر باشد. اگر او را اثر نباشد، پس محو نمی‌تواند.

و امّا «سکر» پس عبارت است نزد این طائفه از غیبتی که حاصل می‌شود از وارد قوی و «وارد» عبارت است از خواطر محموده که وارد می‌شود بر قلب و نباشد از فعل عبد و کسب وی.

و در رسالهٔ قشیریه[1] فرق کرده در میان غیب و سکر بدین وجه که صاحب سکر گاهی مبسوط می‌باشد، وقتی که مستولی نباشد در سکر، پس بقیه ادراک می‌نماید، این را به ساکر گویند و در این حال احساس را مساغ باشد و نیز صاحب سکر باشد غیبت شد از صاحب غیبت.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند در باب چهل و پنجم و دو صد از فتوحات[2] که در سکر، طرب و التذاذ می‌باشد: و مراد قوم از غیبت وارد[3] قوی غیبت است از جمیع آن اشیاء که مناقض سرور و طرب‌اند و هر حالی که پیدا نکنند طرب و بسط[4] و افشای اسرار آن سکر نیست، بلکه غیبت یا فنا یا محو خواهد بود.

و نیز فرمودند در این باب که سکر مفارق مر سایر غیبات را که سکر مقدّم است بر صحو مثل صعقه و افاقه و حضور را با غیبت این انسب نیست و فنا را این نسبت نیست.

و سکر بر سه قسم است: یکی سکر طبعی و آن این است که صاحب سکر در مخیلهٔ صورت

---

۱. قشیری، الرسالة: ص ۱۴۴.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة: ج۲، ص ۵۴۴. باب ۲۴۶ است نه ۲۴۵.

۳. در اصل: آرد.

۴. در اصل: بسبط.

مطلوب خود قائم کرده از ما عدا غایب شده، مشاهدهٔ این صورت نماید و اصغا به سوی وی کند، خطاب با وی کند و این نداند که این صورت در مخیله است، بلکه قطع و یقین کند که این صورت در خارج خیال است و چون در صحو آید داند که این صورت در خیال بود و قول رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «اعبد اللّه کانک تراه و اللّه فی قبلة المصلّی»[1]. بر این تخیل بدین وجه شیخ اکبر قدّس‌سرّه حمل کردند.

قسم دوم سکر عقلی است و آن این است که دلیل عقلی بر نعوت اللّه تعالی قائم کرده آنچه مؤدّی دلیل است مشهود خود ساخته، غایب باشد از ما عدا آن مثل صفات تشبیه که مخبر صادق صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به آن خبر داده است. پس متلذّذ و مسرور باشد به آن مدلول و غایب باشد از ما عدا. او چون از این سکر به صحو آمد و اخبار صفات ملاحظه نماید، البتّه بدان ایمان آرد و بر مدلول دلیل خود مفتقر نشود.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که این سکران در حال سکر خود ردّ مخبرات به خبر صادق نموده و این نعوت تشبیه را ثابت نکرده بدان مأخوذ نخواهد شد، البتّه به جهت آنکه سکران معذور است.

و قسم ثالث سکر الهی که از تجلّیات الهیه پیدا می‌شود و این سکر آن باشد و این تجلّیات غائب و غافل محض است و بلند از مشاهدهٔ این تجلّی می‌باشد و شیخ اکبر قدّس‌سرّه می‌فرمایند که کسی که سکران گشته از مشاهده حقّ به آن بلند شده و غافل گشته به آن مشاهده از ما عدا پس صحو نمی‌باشد او را.

و ظاهر آن است که مراد مولوی قدّس‌سرّه از سکر همین قسم ثالث است و احتمال دارد که مراد، عامّ باشد متناول همهٔ اقسام را.

و امّا فنا، پس نزد این طائفه به وجوه کثیره اطلاق می‌شود: یکی فنا از معاصی و اخلاق ذمیمه است و از لوازم این فنا، بقا به طاعت است و در رسالهٔ قشیریه مذکور است که این فنا معدوم می‌سازد افعال ذمیمه را و احوال خسیسه را، پس وقتی که فنا شود از افعال ذمیمه و افعال خسیسه، پس جائز نیست که چیزی که از آن فانی شده موجود باشد.

---

۱. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی: ج ۱، ص ۷٤. با اختلاف

و همین معنی که مذکور شد محمّدرضا نوشته است که فنا، زوال خصال ذمیمه و بقا، ثبوت خصال حمیده و تخطئهٔ شیخ ولی‌محمّد به اینکه غلط است که از اصطلاح خود خبر داده، خطاست و ناشی از عدم اطلاع به کام اهل اللّه و نیز باید دانست می‌شاید که مراد آن باشد که افعال ذمیمه و اخلاق سیئه با وصف مذمومیت وجه باقی نماند، و الاّ نه اعیان افعال و اخلاق ذمیمه باطل نمی‌گردد، چنانچه تائب وقتی که توبه کرد، عین آن معصیت از عالم واقع نرفته،/۳۲ / بلکه وصف بودن وی معصیت باطل گشته، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید در حقّ تائبان «فَأُوْلَئِک یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ»(فرقان: ۷۰)؛ و نفرمود که اعیان آن سیئات باطل گشت و همچون حرص و شهوت چونکه متعلّق به مال و حظوظ دنیاویه بودند مذموم[۱] بود، چون متعلّق گشت به سوی مشاهدهٔ حقّ که حرص مشاهدهٔ حقّ شد و با حرص علم گشت، آن حرص محمود گشت. پس عین حرص باطل نشد، بلکه تعلّق که موجب مذمومیت وی بود باطل گشت. پس مذمومیت افعال و اخلاق باطل شد، نه اعیان افعال و اخلاق.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب عشرون و دو صدم از فتوحات مکیه می‌فرمایند: و صاحب این فنا بر دو قسم است: یکی آنهایند که فانی شوند از اعیان معاصی، که اعیان معاصی بر این‌ها مقدر نگشته و این عصمت است که در انبیا و رسل است و یا اینکه فانی شوند از مخالفات، اگرچه اعیان آن متحقّق باشند و مقدّر نشده است از جانب حقّ سبحانه بر ایشان معصیت اصلا مثل اصحاب بدر رضوان اللّه تعالی علیهم، که اللّه تعالی به لسان رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود در حقّ ایشان: «اعملوا ما شئتم لقد غفرت لکم»[۲]. پس همهٔ اشیا در حقّ ایشان مباح شدند، پس فنا شد مخالفت در حقّ ایشان، پس مخالفت از ایشان صادر نمی‌تواند شد مگر در مباح وی.

شاید که این قول «اعملوا ما شئتم» اصحاب بدر خود از اللّه تعالی شنیدند، که ایشان از اصحاب مناجات بودند و تکلّم با حقّ داشتند، چنانکه شیخ اکبر در موضع آخر به این تصریح فرمودند و حدیث صحیح نیز شاهد به آن است که آن حضرت صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند: «لعلّ اللّه قد اطلع علی

---

۱. در اصل: موم.

۲. بزار، احمد بن عمر، مسند البزار: ج ۲، ص ۱٦۳.

قلوب اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم لقد غفرت لکم»[1] و ظاهر آن است که این حدیث حکایت است که اللّه تعالی به آن خطاب فرمود اهل بدر را و مثل اهل بیت رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که اللّه تعالی اراده کرده اذهاب رجس از جناب ایشان، پس ایشان مطهّراند بی‌شبهه، پس معصیت در حقّ ایشان معصیت نیست، اگرچه از غیر وی از امّت معصیت شد و مثل قومی از اهل اللّه که صادر شد از ایشان ذنب، پس استغفار کردند با مشاهدهٔ ربّ که می‌بخشد و می‌گیرد. پس خطاب اللّه تعالی به ایشان شد و ایشان شنیدند «اعملوا ما شئتم لقد غفرت لکم»[2].

و قسم دوم رجال‌اللّه‌اند، که سرّ قدر بر ایشان مکشوف است و معاینه کردند آنچه مقدّر گشته است بر ایشان از افعال صادره از ایشان، به جهت اینکه این افعال‌اند، نه به جهت آنکه محکوم به معصیت و طاعت‌اند ایشان، در حضرت نور خالص نمی‌بینند فاعل مگر اللّه را و همهٔ افعال را حسن می‌دانند، که این افعال اللّه‌اند، پس چون معاینه کردند این افعال را این‌چنین در حضرت نور مبادرت می‌کنند به سوی جمیع افعال و فانی می‌شوند از احکام این افعال که معصیت است یا طاعت است.

پس طاعات را می‌کنند و در مخالفات نیز واقع می‌شوند از غیر نیت قربت در طاعات و از غیر نیت نهاک[3] امر شرع در فعل مخالفات، که ایشان فانی‌اند از بودن طاعت و معصیت و شعور بدان ندادند.

و این‌چنین ذکر کرده شیخ اکبر قدّس‌سرّه و نیز فرمودند که: اللّه تعالی مرا اطلاع داده، من عالم هستم به اینکه این‌چنین رجال‌اللّه‌اند، و لیکن با یکی از ایشان ملاقی نشدم و ندیدم احدی را از ایشان.

و وجه دیگر فنا، فنای افعال است و این فناست از افعال عباد که فانی است از بودن این افعال از عباد، بلکه می‌بینند که اللّه تعالی از ورای حجاب، این افعال می‌کند، پس فناست از صدور این افعال از عباد و باقی است به مشاهدهٔ صنع ربّ. و در این فنا اعیان افعال موجوداند و مشهود هم هستند.

و وجه سوم از فنا، فناست از صفات، مخلوقات این صفات را عین حقّ می‌بیند، پس می‌گوید به حقّ، می‌شنود به حقّ، می‌بیند به حقّ، پس قوای خود را مستهلک در ذات حقّ می‌داند و همهٔ قوای را

---

۱. همان.

۲. همان.

۳. بی باکی و بی پروایی.

حقّ می‌داند و از قوای خود غافل است و عین ثابت خود را مشاهده می‌کند، که این مظهر حقّ است و در این عین ثابت حقّ ظاهر است و آثار آن قوی را می‌بینند، که آثار حقّ‌اند در این عین ثابت و در این فنای، قوی و صفات زائل نمی‌شود، بلکه از تعینات آنها این فانی غایب است، نمی‌بینند مگر حقیقت وی، که حقیقت حقّ است.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: صاحب این فنا وقتی که فرق کند میان مسموع و مرئی و مطعوم و متمیز گرداند یکی را از دیگری در حال این فنا، پس او صاحب این فنا نیست.

وجه چهارم از فنا، فناء ذات است و صاحب این فنا غافل و غایب می‌شود و از ذات خود از جمیع ما عدا مشهود، اگرچه ذات وی و ما عدا و مشهود از وجود زائل نشده، لیکن این فانی غایب است از آن. پس ذات وی و جمیع ما عدا مشهود فانی‌اند در مشهود وی و این فنا در هر شهود می‌باشد، خواه مشهود حقّ باشد، خواه غیر حقّ، چنانکه می‌گویند فنا فی الشّیخ و این فنا را بقای بالمشهود لازم است و یک نوع از این فنا، فنا فی اللّه است و این فناست از عالم و جمیع ما سوی اللّه، پس این فانی مشاهدهٔ اللّه است و فانی است از ما سوی، حتّی که از ذات خود نیز. پس در این فنا علم نیست به اینکه من مشاهدهٔ حقّم، ورنه ملاحظهٔ ذات شد پس فانی نشد از ذات.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب مذکور فرمودند که: صاحب این حال که به مشاهدهٔ حقّ فانی گشته، از ما عدا فانی است. امّا مشاهدهٔ حقّ است در شئونات، زیرا که او خالی نیست از شئونات. پس اگر مشاهدهٔ حقّ در این شئونات کرد، به این وجه که این شئونات مظهر اوست، پس او فانی نیست از جمیع ما سوی اللّه و اگر مشاهده کرده است حقّ را به غیر شئونات، بلکه در مرتبهٔ فنای حقّ، پس صحیح الدّعوی است و او را فنا فی اللّه به وجه اتمّ حاصل است.

و شیخ اکبر فرمودند که: این مشهد بود مر ابوبکر صدّیق اکبر را «ما رأیت شیئا الاّ و قد رأیت اللّه قبله». پس ثابت گردید که خود اللّه را دیدند و هیچ چیز نبود مع اللّه، زیرا که این رؤیت قبل رؤیت اشیا بود. بعد از آن قائم کرده شدند صدّیق اکبر در مشهد آخر، پس دیدند صدور اسما از حقّ و به درستی که البتّه دیده بود صدّیق اکبر، اللّه را، حال آنکه چیزی نبود با اللّه، پس آن رؤیت قبل این شهود گردانیدند و فرمودند: «ما رأیت شیئا و قد رأیت اللّه قبله». پس ثابت کردند نزد این مخاطبه آنچه در نفس الامر

بود از تقدّم حقّ سبحانه در مرتبهٔ غنی و ثبوت عالم، در مرتبهٔ متأخّر و ظهور حقّ در عالم، که شئونات حقّ‌اند، در مرتبهٔ متأخّر نیز و از لوازم این فنا بقا باللّه است، که حقیقت آن فناست از ما سوی اللّه و بقاست بالله.

این فنا فی اللّه را نوع دیگر است و آن فناست از صفات و نسب حقّ که ارادت و قدرت است تا آخر صفات. پس می‌بیند صاحب این فنا و مشاهده می‌کند حقّ را در اعیان مظاهر به صورت استعداد آن مظاهر، پس غایب و فانی است از آثار حقّ و نسب حقّ با عالم که صفات‌اند و نیز باید دانست که در این فنائات، گاهی علم فنا می‌باشد و گاهی از فنا هم فانی می‌شود و بعضی این را فناء الفنا می‌گویند و این فناء حقیقی و کامل است.

و امّا در اصطلاح این طائفه قدّس اسرارهم، پس فناء الفنا نام بقا بعد الفناء است و هر فنایی که مذکور شد به ازاء آن بقاء است که لازم آن فناست. پس به ازاء آن فنا از معاصی، بقا به طاعت است و به ازاء فنا از افعال عباد، بقاء به فعل حقّ است و به ازاء فنا فی اللّه تعالی بقاء باللّه است و ظاهر آن است که مراد مولوی قدّس‌سرّه از فنا، مطلق فناست، شامل مر جمیع فنائات را و احتمال دارد که فنا فی اللّه مراد باشد، و اللّه اعلم بمراد خواص عباده.

مکر کردن مریدان، که خلوت را بشکن

جمله گفتند ای حکیم رخنه‌جو　　　　این فریب و این جفا با ما مگو

رخنه‌جو به معنی جویندهٔ رخنه در جمعیت که از عزلت تو جمعیت با مریدان در خلل می‌افتد، که هرکس مستقلّ می‌گردد و چونکه هر واحد مبتدی است به راه، قیام نخواهد بود و از تشتّت آزار راه‌های مختلف پیدا شود و هرکسی بر راهی رود و این فریب و جفا با ما مکن، چونکه این عزلت موجب ضرر بود. اطلاق فریب و جفا بر وی نمودند و مراد، حقیقت جفا و فریب نیست، تا بی‌ادبی مرید از پیر لازم آید و این اطلاق هم از غلبهٔ عشق است و عاشق، معذور است.

بی‌تو ما را بر فلک تاریکی است　　　　با تو ای مه این زمین تاری کی است

تاریکی در مصراع اوّل یک لفظ است به معنی تاریک شدن و در مصراع ثانی «تاری» لفظ علی‌حدّه به معنی تاریک، و «کی» لفظ علی‌حدّه است و معنی آنکه تاریک کی است، یعنی تاریک نیست.

صورت رفعت برای جسم‌هاست　　　جسم‌ها در پیش معنی اسم‌هاست

.....

الله الله یک نظر بر ما فکن　　　لا تقنّطنا فقد طال الحزن

.....

جواب گفتن وزیر، که خلوت را نمی‌شکنم: اعتراض کردن مریدان از خلوت وزیر، بار دیگر

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی　　　زاری از ما نه تو زاری می‌کنی

انتقال است به سوی مناجات و این بر لسان نصرانیان نیست که بعض ابیات بر آن منطبق نمی‌شود و این مناجات در مرتبهٔ فرق بعد الجمع است در نزول و چون سیر سالک در عروج تمام می‌شود، وجود وی فانی گردد و بالکلّیه نزول می‌کند به بشریت و اعیان خود را مشاهده می‌کند در مرآت حقّ و این اکمل مقام عارف است. پس اعیان را که بوی وجود در ذات خود نشمیدند[1]، در مرآت حقّ مشاهده می‌کند و اعیان خود را می‌داند که معدوم اندر نیست وجود مگر حقّ را و این اعیان موجوداند به حقّ.

پس همهٔ افعال و صفات را به حقّ می‌بیند، که حقّ سبحانه در این اعیان ظاهر شده، افعال در اعیان می‌کند و اعیان را در ذلّت و افتقار به جمیع وجوه می‌بیند، که از لوازم اعیان ممکنه ذلّت و افتقار است و در این بیت و ابیات بعد همین مبین است که از ما چیزی نیست، هرچه که هست از تو است.

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات　　　برد و مات ما ز توست ای خوش صفات

.....

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما　　　تو وجود مطلقی فانی نما

لفظ «فانی‌نما» به معنی نمایندهٔ فانی حاصل و وجودهای ما ممکنات همه عدم هستند. پس ما را کجا افعال و تأثیرات از آنکه با ممکنات ما باشد و تو ای اللّه وجود مطلق هستی که حقیقت نفس وجود است و تو هستی وجود مطلق و نمایندهٔ ما که فانیم و تو خود در ما ظاهر می‌شوی و ما که فانیم در ذات خود در ساحت هستی نماینده می‌شوم به وجود تو، نه به وجود خود.

و محمدرضادر تقریر مصراع دوم گفته که: تو وجود مطلق در احاطهٔ نظر نمی‌گنجی، به سبب خیرگی نظر و از ادراک بیرون هستی. پس فانی می‌نمایی و این وجهی دارد، لیکن خالی از بعد نیست.

---

۱. نبوئیدند: استشمام نکردند.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: چونکه حقیقت حقّ وجود مطلق است، پس موجود حقیقت نیست، بلکه از موجود است و نه معدوم است، که لا به شرط شیء است و اطلاق موجود بر آن مجاز است که موجود آن چیز باشد که وجود بر وی زائد باشد و اهمال این کلام و بودن خلاف معقول، ظاهر است، که چون وجود نفس حقیقت شد، پس حقیقت بذاته موجود شد و در هیچ مرتبه از وجود متخلّف نشد و نه موجود بودن و نه معدوم بودن معنی ندارد، بلکه در حدّ ذات خود موجود است، نه غیر. بلی اگر وجود زائد می‌بود، پس سلب موجودیت و معدومیت در مرتبهٔ ذات صحیح می‌شد. پس این کلام جز یاوه‌گویی در جناب حقّ سبحانه نیست.

ما عدم‌هاییم و تو هستی نما　　　از وجود توست ای فانی نما

.....

/۳۳/ حمله‌شان[۱] پیدا و ناپیداست باد　　　آنکه ناپیداست هرگز کم مباد

یعنی حمله[۲] ظاهر است و باد ظاهر نیست. همچنین احکام ظاهر است و حقّ که مؤثّر است، ظاهر نیست و در غیب است، اگرچه اوست موجود در حقیقت.

در مصراع ثانی به این دعا می‌کنند که آنچه در غیب است و ظاهر نیست، از مشاهدهٔ ما کم مباد و این بیت مؤید به معنی است که محمدرضاگفته در شرح این مصراع: «تو وجود مطلقی فانی نما»

باد ما و بود ما از داد توست　　　هستی ما جمله از ایجاد توست

یعنی ما در ذات خود نیست هستیم و از دادن تو وجود ما را، هست شدیم. پس تویی موجود حقّا، که بر ایجاد قادر هستی و قدرت بر ایجاد بدون موجودیت موجد، معقول نیست اصلا و نیست ایجاد مثل صبغ ثوب. صبّاغ خود رنگین نیست و رنگین می‌کند، زیرا که ایجاد، بدون وجود موجد معقول نیست اصلا به بداهت عقل، بلکه ایجاد عبارت است از ظهور وجود موجد، که وجود عین حقیقت اوست و موجود بنفسه است در اعیان ممکنات.

ما نبودیم و تقاضا ما نبود　　　لطف تو ناگفتهٔ ما می‌شنود

---

۱. در اصل: جمله‌شان.

۲. در اصل: جمله.

مراد از «تقاضا»، دعا و طلب لسانی است و از «ناگفته» مراد داشته، تقاضای استعداد و طلب به لسان استعداد و حاصل آنکه اعیان در عدم بودند و در ذات خود اصلا وجود نداشتند، اگرچه ثابت‌اند در علم او سبحانه و حاضراند و از معدوم تقاضا و طلب لسانی امکان ندارد. پس تقاضا و طلب لسانی از ما نبود لیکن در حال عدم استعداد وجود و استعداد ظهور دیگر احکام طاریه بعد وجود بود و لطف تو، و جود تو این طلب را که به لسان استعداد بود و ناگفته به لسان قال بود می‌شنود. پس به حسب این طلب عطا فرمود او را وجود که استعداد ظهور می‌داشتند و در وجود آورد بعد آن نه نعوت و افعال او و کمال نقصان او، که به لسان استعداد آن را متقاضی بودند، عطا فرمود. این از لطف و رحمت وجود توست.

بدان که شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح به لسان فرمودند که: اعیان ممکنات اگرچه معدوم بودند، لیکن نحو ثبوت علمی داشتند و در حالت عدم کلام مر اعیان را هست مناسب آن ثبوت [داد]. پس طلب این اعیان به لسان استعداد همان کلام ثبوتی آنها بود که حقّ سبحانه آن را می‌شنود و اگرچه آن کلام به نطق نبود، که این متفرّع بر وجود است و نیز باید دانست که حقّ سبحانه و تعالی را دو فیض است: یکی فیض اقدس و دیگر فیض مقدّس.

و فیض اقدس عبارت است از تقریر اعیان پیش از وجود و این تقریر اعیان از شئونات اسماء حقّ‌اند. پس اوّلا که ذات از احدیت برآمد و بر خود متجلّی شد متّصف به اسما گشت و این شئونات از آن تجلّی متقرّر گشتند به استعدادات خودها، لیکن تقرّرات این اعیان از حضرت علمیه شد و این تقرّرات از لوازم ذات حقّ‌اند و اتّصاف به صفات نیست این اعیان است زیرا که ظاهر است که عالم بدون معلوم نمی‌تواند شد و اگر این معلومات منفی محض باشند، پس قدرت به چه چیز باشد و ارادت به چه چیز متعلّق شود. پس تقرّرات این اعیان متعلّق اراده و اختیار نیست، که تعلّق قدرت و ارادت بعد تقرّرات است. پس این تقرّرات مجعول نیستند به اعتبار ثبوت علمی. اگرچه به اقتضای ذاتند، ذات مقتضی ثبوت آنهاست و اگر مجعول می‌بودند، پس صادق می‌شد که اگر بخواهد نکند و این راجع به آن می‌گردد به اینکه اگر خواهد، عالم نشود و این سفسطه است.

و لهذا شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: اعیان، واجب الثّبوت‌اند، یعنی واجب الثّبوت‌اند به اقتضای ذات. و شیخ عبدالرّحمن جامی قدّس‌سرّه می‌فرمایند:

کی دهد دست جعل جاعل را　　　که موافق کند قوابل را

و حمل این بیت بر این فیض اقدس به این وجه که تقرّر اعیان نبودند و تقاضای اعیان که استعداد است هم وجود فیض اقدس تو متقرّر و ثابت گردانید در علم، بعید است از ظاهر مصراع دوم، زیرا که چون تقرّر اعیان نباشد، پس ناگفته کدام چیز بشنود.

این نه جبر این معنی جبّاری است　　　ذکر جبّاری برای زاری است

چون مذکور گشته که ما چیزی نیستیم و افعالی که می‌شوند از حقّ است و حقّ قادر مطلق است، توهّم آن بود که عبد مجبور است از افعال خود، این جبر سالب اختیار است.

پس مولوی قدّس سرّه ازالهٔ این توهّم فرمودند: اینکه ما گفتیم جبر نیست که سالب اختیار عبد باشد، بلکه این معنی جبّاری است که اللّه تعالی به صفت جبّاریت ظاهر شده.

و جبّاریت عبارت است از اصلاح امور و پر کردن هر شیء را به آنکه صالح آن باشد. پس اعیان که مستعدّ بودند به ذات خود افعال را و حقّ سبحانه به علم ازلی خود دانست این استعدادات را. پس این اعیان را پر کرد به افعالی که صالح آن بودند این اعیان، پس اصلاح نمود این اعیان را به این افعال و مرجع جبّاریت اعطاء مقتضیات اشیاء به وجه کمال است و این جبّاریت مناسب[1] اختیار عبد نیست.

و تحقیقش آن است که ذات حقّ سبحانه با صفات خود متعین شده، ظاهر در مظهر عبد شد. پس به قدر قابلیت این مظهر، صفاتش نیز ظهور یافت. پس قدرت هم ظهور یافت، لیکن نه چنانکه در حقّ که وجود مطلق است، زیرا که قدرت حقّ عامّ و شامل بود، بلکه به قدر ظهور حقّ در متعین و متضیق شدن، در او قدرت هم متضیق شده به قدرت قابلیت این متعین، ظهور قدرت را. پس عبد قادر است به قدرت حقّ.

و اختیار عبارت است از معنی که برانگیخته شود از ادراک خیریت احد مقدورین از دیگری، به خیال این مدرک، اگرچه در واقع خیر نباشد، بلکه شرّ باشد و تعبیر آن معنی به خواهش کرده می‌شود و این معنی در عبد موجود است در طریق صدور افعال که از عبد به قدرت صادر می‌شود، که این است که عبد چون طرفین مقدور را ادراک کرد، پس احد الطّرفین خیر نمود و نزد وی خواهش آن پیدا شد و

---

۱. در اصل: + و.

از این خواهش، فعل در عبد پیدا شد و این خواهش را که از ادراک خیریت احد المقدورین پیدا شده و متوجّه شد به سوی حصول آن، «اختیار» نامند.

پس عبد قادر و مختار است بر فعل و فعل از خواهش اوست، که قدرت و اختیار حاصل است عبد را، لیکن این عبد جز از مظهر بیش نیست و این قدرت و اختیار قدرت و اختیار حقّ ظاهر است در این مظهر و این مظهر قادر و مختار به قدرت و اختیار ظاهر است حقیقةً که عین عبد معدوم است در ذات خود و نیست موجودیت او مگر موجودیت ظاهر. پس به این وجه مسلوب القدرت و الاختیار است.

و اینکه گفته شد معنی قول حضرت امام جعفر صادق است علیه و علی آبائه الصلوات و السّلام که نیست جبر و نیست اختیار، بلکه امری است بین الجبر و الاختیار.

پس ظاهر شد که حقّ ظاهر پر می‌کند مظهر را به افعالی که مستعدّ است مظهر آن را، به وجهی که گفته شد. پس جبّاریت منافی اختیار نشد و از اینجا ظاهر شد که از مبادی فعل اختیاری ادراک ملائم است و این ادراک در اختیار عبد نیست و از این ادراک، خواهش حاصل می‌شود. پس مبادی فعل اختیاری امور اضطراریه‌اند و این منافی اختیاریت فعل نیست، زیرا که فعل از خواهش واقع است، اگرچه در مبادی خواهش مضطرّ باشد. پس اگر جبّاریت به معنی اکراه گفته شود و اکراه حقّ به این وجه است که مبادی خواهش را پیدا ساخت و این اکراه به حسب استعداد محل و صلاحیت اعیان است و این اکراه منافی اختیار نیست، که فعل از خواهش واقع است و این[۱] معنی اختیاریت فعل نیز می‌تواند باشد.

[معنای مصرع دوم] یعنی ذکر این جبّاری طلب زاری است از مکلّف. مکلّف را می‌باید که در هر آن، نزد هر فعل در زاری باشد به سوی جناب حقّ، از این خوف که مقتضای جبّاری قضای فعل طاعات است یا معصیت، نه آنکه خود گرفتار معاصی باشد، این معاصی را به جبّاری منسوب ساخته، بلکه لازم است بر او که مجتنب از معاصی باشد با خوف آنکه حکم جبّاری چنین نشود، که در معصیت افتد.

زاری ما شد دلیل اضطرار　　　خجلت ما شد دلیل اختیار

انتقال به سوی استدلال بر اضطرار و اختیار است. پس می‌فرماید که: زاری در وقوع افعال بوجود می‌آید. دلیل آن است که عبد مضطرّ است در ید تصرّف دیگری و نیست اضطرار به این معنی که

---

۱. در اصل: + است.

مسلوب الاختیار است، بلکه به این معنی که او فی ذاته هیچ نیست و اختیاری که دارد اختیار حقّ ظاهر است، که او جبّار است. پس او مضطرّ است، مختار به اختیار غیر، لیکن غیری که درد است نه غیر که به آن است و از حصول خجالت در وقوع بعض افعال ظاهر می‌شود که او را اختیار بود بر کفّ از آن فعل، لیکن متوجّه نساخت خود را به سوی آن کفّ، پس در خجالت افتاد که چرا کفّ نکردم و باقی ابیات توضیح این معنی است.

پس بدان این اصل را ای اصل جو هر که را درد است او برده‌ست بو

هر که او بیمارتر پر دردتر هر که او آگاه‌تر رخ زردتر

انتقال است به سوی مطلب دیگر که شخص را درد عشق باید که درد موجب فوز سعادت است و بیدار و عاقل، اوست که دردمند است به درد عشق و او که درد عشق ندارد در حکم غافل است که التفات نمی‌کند به سوی سبب سعادت خود و کسی که آگاه و عالم به امور باشد، رخ زرد دارد از درد و کسی که درد ندارد جاهل است به امور.

گر ز جبرش آگهی زاریت کو جنبش زنجیر جبّاریت کو

باز رفت به سوی ردّ جبر به وجه دیگر که اگر مجبور محض هستی، پس سرهنگی و غلبه بر عاجزان برای چه می‌کنی، که عادت مجبور آن نیست و جماد بر کسی سرهنگی نمی‌کند.

در هر آن کاری که میل استت بدان قدرت خود را همی بینی عیان

ارشاد است به اینکه این قائلان جبر، جبر را وسیلهٔ ارتکاب معاصی و ترک طاعات گردانید، هر فعلی را که میل نفسانی به آن باشد خواهش آن فعل می‌کنند و منع از آن خوش نمی‌آید و فعلی که به آن میل نفسانی نباشد و از جمله طاعات باشد در آن جبر را دخل می‌دهند و گویند که: نالاچار و مجبوریم، طاعات نمی‌توانیم کرد.

انبیا در کار دنیا جبری‌اند کافران در کار عقبی جبری‌اند

مقصود از این کلام وعظ است به اینکه انبیا(ص) سعی کار دنیا نمی‌کنند و متوکل بر اللّٰه تعالی می‌باشند که هرچه خواهد بکند و راضی و شاکراند به قضای حقّ، و در کار آخرت سعی می‌نمایند و خود را مختار می‌شمارند و کافران برعکس آن هستند که در کار دنیا سعی بلیغ می‌کنند و در کار عقبی

هیچ سعی نمی‌کنند و خود را ناچار می‌نمایند. پس عاقل را می‌باید که طریق انبیا علیهم السّلام را اختیار نماید و خود را در فعل طاعات و کفّ معاصی مجبور نسازد، بلکه سعی بلیغ نماید.

کافران چون جنس سجّین آمدند   سجن دنیا را خوش آیین آمدند

سجّین به چند معنی می‌آید و اینجا مراد، درکه است از درکات دوزخ که تحت درکات است و حاصل آنکه کفّار از جنس این درکهٔ دوزخ بودند لاجرم سجن دنیا را اختیار کردند، که این دنیا همه دوزخ خواهد شد چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند به آن و نیز سجّین مشتق از سجن است و دنیا نیز سجن است، لاجرم آنها را محبوب افتاد.

انبیا چون جنس علّیین بدند   سوی علّیین به جان و دل شدند

علّیین طبقهٔ علّیّه است از طبقات بهشت و علّیین مقام اعلی فوق سماء سابع است و نیز علّیین مقام عالی را می‌گویند یعنی انبیا از جنس علّیین که طبقهٔ عالی بهشت است و از جنس گروهی عالیان‌اند، لاجرم به مقام عالی شدند و مرتبهٔ علیا پیدا کردند.

نومید کردن وزیر، مریدان را در نقض خلوت خود

بعد از آن دستوری گفتار نیست   بعد از این با گفتگویم کار نیست

دستوری به معنی رخصت.

/۳٤/ تا به زیر چرخ ناری چون حطب   می‌نسوزم در عنای و در عطب

«حطب» هیزم و عطب، هلاکی.

پهلوی عیسی نشینم بعد از این   بر فراز آسمان چارُمین

مشهور میان شعرا شده که عیسی علیه‌السلام بر چهارم آسمان رفته است و منزل وی چهارم آسمان است. لیکن این‌چنین نیست، بلکه عیسی علیه‌السلام بر آسمان دوم است و همراهش در آن آسمان روحانیت یحیی است علیه‌السلام، چنانکه در حدیث معراج منصوص است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در آسمان دوم از عیسی علیه‌السلام ملاقی شدند.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه نیز تصریح فرمودند که: مقام عیسی علیه‌السلام آسمان دوم است و آسمان چهارم مقام ادریس است علیه‌السلام موافق حدیث معراج.

و قول مولوی قدّس‌سرّه «بر فراز آسمان چارمین» یا حکایت قول وزیر است از جمله کذب و مکر

اوست، لیکن در دفترهای دیگر نیز این‌چنین می‌فرمایند و اینجا[۱] گنجایش این تقریر نیست و یا در شعر بر طریق شعرا رفته و معتقد مولوی نیست و یا کرهٔ نار و هوا را هم آسمان اعتبار کردند، پس فلک دوم آسمان چهارم شده، این بعید نیست، که زمخشری گفته: «ما علاک فهو سماء». پس کره که عالی است، سما شد به حسب لغت و از اینجا است که بر ابر اطلاق سما می‌کنند.

و اگر گویی که نزد نصاری مقرّر است که عیسی علیه‌السلام مقتول شدند و مصلوب شدند و همچنین نزد یهود، پس وزیر ماکر چگونه از نصاری گوید که عیسی علیه‌السلام بر آسمان است، که در زعم باطل ایشان مقرّر است که عیسی علیه‌السلام بر آسمان نرفته‌اند. گویم نشاید که قول به مصلوبیت عیسی علیه‌السلام حادث شده بعد برگشتن نصاری از دین واقعی عیسی علیه‌السلام و امّا در آن وقت پس نصاری در اکثر بر دین واقعی عیسی علیه‌السلام بودند، پس چگونه به مصلوبیت عیسی علیه‌السلام که کذب محض است قائل باشند و نیز احتمال دارد که مراد هلاکت وزیر ماکر آن باشد که روحانیت عیسی علیه‌السلام بر آسمان چهارم است و نصاری به این قائل‌اند که بعد مصلوبیت، روح عیسی علیه‌السلام بر آسمان بر شد.

کآن عدو را هم خدا داند شمرد — از عرب و ز ترک و از رومیّ و کرد

.....

فریفتن وزیر، اسیران را هریک به نوعی و طریقی: کشتن وزیر، خود را در خلوت از مریدان

خاک او کردند بر سرهای خویش — درد او دیدند درمان‌های خویش

لفظ خویش در بیت، قافیه است و در مصراع اوّل به معنی خود است و در مصراع ثانی به معنی خوش و خوب و اگر لفظ خویش، ردیف گفته آید، درست نمی‌افتد، زیرا که «درمان‌های»، قافیهٔ «سرهای» نمی‌تواند شد.

طلب کردن امّت عیسی علیه‌السلام، که ولیعهد از شما کدام است؟

نی غلط گفتم که نایب یا منوب — گر دو پنداری قبیح آید نه خوب

---

۱. در اصل: آنجا.

چون در بیت سابق اطلاق نایب فرمودند، از این متوهّم می‌شد تغایر حقیقی، رفع آن توهّم کردند. یعنی نسبت نیابت فقط نیست، بلکه حقّ در صورت پیغمبران ظاهر شده است و یا مراد آن است که پیغامبران، فانی در ذات حقّ‌اند و این کسی توهّم نکند که نیابت ایشان بدون فنا است.

و حاصل بیت ثانی آن است، نیست این غلط بالکلّیه، بلکه دویی نزد صورت‌پرستان است. کسی که مقید به صورت است، دو می‌بیند و کسی که از صورت رسته است و تعین از شهودش رفته است، بلکه این صورت و تعین در مرآت حقّ مشهود اوست. پس او یک می‌داند و این صورت و تعینات جز شئونات مرئیه در ذات حقّ نیست.

ده چراغ ار حاضر آید در مکان　　　هر یکی باشد به صورت غیر آن

.....

در بیان آنکه جملهٔ پیغمبران برحقّ‌اند «لا نُفَرِّقُ بَینَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»

اطلب المعنی من الفرقان قل　　　لانفرّق بین آحاد الرسل

قال اللّه تعالی: «لا نُفَرِّقُ بَینَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»(بقره: ۱۳۶)؛ جدا نمی‌کنم در میان رسولان در ایمان، به این وجه که به یکی ایمان آورده شود، نه به دیگری و به لسان اشارت معنی آنکه، آنها را یک می‌دانم، اگرچه به حسب صورت و تعین مختلف‌اند نه به حسب حقیقت، که حقیقت ایشان نیست مگر ذات مستجمعه به کمالات و حقایق و ایشان در این ذات فانی بودند. پس به نظر کسی که صورت و تعین از مشاهده‌اش برخاسته، همان یک حقیقت را می‌بیند.

/۳۵/ ور تو مگذاری عنایت‌های او　　　خود گذارد ای دلم مولای او

.....

او نماید هم به دلها خویش را　　　او بدوزد خرقهٔ درویش را

یعنی او سبحانه می‌نماید خویش را به دلهای عارف، که اطلاق «دل» بر قلب عارف است نزد این طائفه، نه بر قلب محجوب. یعنی حقّ چنانکه به وحدت خود است، بر قلب عارف مشهود می‌گردد و عارف او را می‌شناسد، چنانکه به وحدت خود موجود است در خارج و غیر وی موجود نیست.

و در لفظ هم اشاره بدین تشبیه می‌تواند شد و در این مصراع اشارت است به اینکه معرفت حقّ موهبی

است نه کسبی و نیز اشارت است به اینکه مشاهدهٔ اللّه تعالی از چشم قلب می‌تواند شد، نه از چشم سر و معنی مصراع ثانی آن است که دوختن درویش خرقهٔ خود را، دوختن حقّ است، که همهٔ افعال درویش افعال حقّ است، که ظاهر است در مظهر درویش، که درویش فانی است در حقّ و می‌تواند که مراد از این مصراع آن باشد که محمّدرضا نبشته است که مراد از خرقه، قلب عارف است، که پاره‌پاره است از عشق و از دوختن خرقه تابان شدن نور ذات بر ساحت دل. یعنی نور ذات تابش می‌کند بر دل عارف، که پاره‌پاره است، تا جمعیت حاصل شود و بر این تقدیر مصراع دوم تأکید مصراع اوّل است.

منبسط بودیم یک گوهر همه بی سر و پایی بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم صافی همچو آب

اشارت است به مرتبهٔ روح، یعنی ما همه یک ذات بودیم که آن لطیفهٔ ربّانی است و در قرآن تعبیر آن به امر ربّ رفته. چون به صورت آمده از مرتبهٔ روح متعین به تعین صوری شدیم، کثرت پیدا شد، چون سایه‌های کنگره که کثیر شد از کثرت کنگره و کنگره عبارت از بدن است. یعنی عدد صور روح که به آن صور متعین گشت، برابر عدد ابدان شد.

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

.....

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

یعنی چنین ریاضات به عمل آرید که این بدن از میان برخیزد. آن زمان اتّحاد ارواح مشهود شود به ابقاء تعین هر روح در واقع نه اینکه همهٔ ارواح بعد مفارقت بدن یک گردند و فرق میان صالح و طالح از نفس الامر باطل گردد، که این کفر و زندقه است و به آنکه مراد آن باشد ما همه به نظر حقیقت متّحد بودیم، که حقیقت ممکنات ذات حقّ واحده است، چون به صورت آمدیم و صورت عبارت از تعین باشد عامّ از آنکه از عالم اعیان باشد و یا از عالم ارواح و یا مثال و یا شهادت تعین پیدا کردیم مثل تعدّدی که در سایهٔ کنگره ویست.[1]

و این کنگرهٔ تعین را به ریاضات از شهود باطل باید کرد و وحدت ذات که حقیقت الحقائق است، مشهود

---

۱. در اصل: وبت.

گردد از آنکه این تعینات از واقع مرتفع گردد تا همهٔ ممکنات واجب گردند، که این آخر زندقه است.

و شیخ اکبر تصریح فرمودند که تعین مرتفع نمی‌گردد ابدا و شیخ عبدالرّحمن جامی در شرح این کلام فرمودند که از واقع مرتفع نمی‌گردد، اگرچه در مشهود مرتفع می‌شود.

شرح این را گفتمی من از مری　　　لیک ترسم تا نلغزد خاطری

.....

در بیان آنکه انبیاء علیهم السّلام را گفتند: «تکلّموا النّاس علی قدر عقولهم»[۱] زیرا که آنچه ندانند انکار کنند و ایشان را زیان دارد

قال علیه‌السلام: «امرنا ان ننزّل النّاس منازلهم»[۲] الخ؛ یعنی کلام کنید آدمیان را به قدر عقول آنها. یعنی چنین دقایق بیان نباید کرد پیش مردمان که فهم آن نتواند کرد، تا امر تکذیب نرسد.

قال علیه و آله الصّلاة و السّلام: «امرنا ان ننزّل النّاس منازلهم» مأمور شدیم ما گروه انبیا علیهم السّلام که نازل گردانیم مردمان را به منازل آنها. هرکسی که مناسب منزل باشد در فهم، او را به آن منزل نازل کنیم و خطاب مناسب به منزل او نازل کنیم تا فهم او به آن رسد.

نکته‌ها چون تیغ الماس است تیز　　　گر نداری تو سپر واپس گریز

یعنی نکته‌های دقیق همچون تیغ پولاد قطع می‌کند. اگر تو سپر فهم مکتسب از کتاب و سنّت و منوّر به نور ایمان و انقیاد نداری، تو از این نکته‌ها واپس گریز.

یعنی خوض در نکته‌های دقیقه نباید کرد، مگر صاحب فهمی که از تأیید الهی یافته است، خواه به کشف، خواه به تقلید رسل صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و اهل کشف. و الاّ[۳] عقل انکار کند، پس در منکران مخذولان شمار شود، لهذا خوض در عقاید ممنوع [است].

پیش این الماس بی اسپر میا　　　کز بریدن تیغ را نبود حیا

.....

زین سبب من تیغ کردم در غلاف　　　تا که کژخوانی نخواند بر خلاف

۱. کلینی، محمد بن یعقوب: ج۱، ص۲۳.

۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم: ج ۱، ص ٦.

۳. در اصل: + نه.

یعنی بیان حقایق عیانا نکردم، بلکه در صورت قصّه و جز آن، تا که شنونده کژ نفهمد و دیگران را آن کژ تلقین کند و با آنکه خود کژ شده، برخلاف آن نرود، انکار آن نکند تا که از انکار اولیاء اللّه دین وی در خلل افتد.

منازعت کردن امیران با یکدیگر

جوزها بشکست کآن کاو مغز داشت بعد کشتن روح پاک نغز داشت

یعنی آن کشته‌ها مثل جوز بودند بشکست و در غارت آمد در دنیا از آن میان آنکس که مغز داشت. و مغز عبارت است از روح طیبه که نورانی گشته بود به علم و عمل صالح بعد کشته شدن روح پاک او از ادناس نفسیهٔ مغز داشت و خلاص از تقیید به دنیا که سجن مؤمن است گشت، به خلاف آن کو که مغز نداشت، بلکه در متابعت وزیر نافرجام بود و آلوده به زنگ معاصی اعتقادی و عملی و تابع نفس کافر بود، چون جوز پوسیدهٔ بی‌مغز از مشاهده و در گرفتار عذاب ماند.

از اینجا معلوم شد که این فتنه عامّ شده بود، تا به حدّی که کسی که از متابعان وزیر نبود، بلکه بر اسلام و اتباع عیسی علیه‌السلام باقی بود، در آن فتنه نیز کشته شد و مولوی قدّس‌سرّه در این بیت اشارت به آنها فرمودند، که آنها مغز داشتند و باقی بی‌مغز بودند و فتنه که از افعال بی‌دینان می‌رسد، گاهی متناول به صالحان نیز می‌گردد، لیکن صالحان که در این فتنه مقتول می‌شوند، حکم صالحان دارند و در صالحان محشور می‌شوند، چنانکه در حدیث واقع است: فتنه عامّ می‌شود مر کافر و مؤمن را «فیحشرون علی نیتهم» و در عقبی ضرر به مؤمنان نخواهد رسید.

اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ اِتَّقوا فِتنَةً لا تُصیبَنَّ اَلَّذینَ ظَلَمُوا مِنْکمْ خاصَّةً»(انفال: ۲۵)؛ پناه جویید از آن فتنه که خاصّه به ظالمان نمی‌رسد، بلکه عامّ می‌گردد به ظالم و صالح و دریاب که ظلم و معاصی بد بلااند که از شآمت آن فتنهٔ عامّ نازل می‌شود و صالح را هم نمی‌گذارد.

کشتن و مردن که بر نقش تن است چون انار و سیب را بشکستن است

آنچه شیرین است او شد یار دانگ و آنکه پوسیده است نبود غیر بانگ

آنچه پر مغز است چون مشک است پاک و آنکه پوسید است نبود عطرناک

آنچه با معنی است خود پیدا شود و آنچه پوسیده است خود رسوا شود

در این بیت و ما بعد وی انتقال است به سوی بیان حال عروض موت.

خلاصه آنکه مردن بر نقش است که تن از موت شکسته می‌گردد و روح باقی می‌ماند با صفات خود، خواه ذمیمه، خواه حمیده و مادام که در تن بود، مستور بود. چون از تن جدا شد اگر نور است به اتصاف اوصاف حمیده قیمت پیدا می‌کند و اگر صاحب زنگ است رسوا می‌شود چون جوز و انار، چون شکسته شد اگر شیرین است قیمت پیدا می‌کند و اگر ترش است رسواست، هیچ قیمت ندارد.

رو به معنی کوش ای صورت‌پرست   ز آنکه معنی بر تن صورت پَر است

مراد از معنی معرفت الهیه است. حاصل آنکه معنی باید طلبید، که معنی از صورت افضل است و راکب است بر او.

تیغ چوبین را مَبر در کارزار   بنگر اول تا نگردد کار، زار

.....

/۳۶/ جمله دانایان همین گفتن همین   هست دانا رحمة للعالمین

.....

گر اناری می‌خری خندان بخر   تا دهد خندان ز دانه او خبر

صاحب معنی را به انار خندان تشبیه داده شد، زیرا که چنانکه قوّت دل صنوبری از انار است، همچنین قوّت دل حقیقی از صحبت کامل است و می‌فرمایند که اگر کامل می‌جویی چنین کامل بجو که به اوصاف حمیده متّصف باشد و این اتّصاف، از باطن مخبر است، چون اناری که خندان است از دانهٔ خود مخبری باشد و الاّ مدّعیان بسیاراند و آنها بوی از اوصاف حمیده ندارند.

نامبارک خنده آن لاله بود   کز دهان او سواد دل نمود

اتّصاف به اوصاف حمیده گاهی به اخلاص باشد و این به خندهٔ انار مشبّه است و گاهی بدون اخلاص باشد، چنانکه در مدّعیان مزوّران است و او مشبّه است به خندهٔ لاله، که از سواد داغ خود خبر می‌دهد. و حاصل آنکه فرق است در اتّصاف به اوصاف حمیده و بدون اخلاص.

یک زمانه صحبتت با اولیا   بهتر از صد سال طاعت بی‌ریا

.....

نعت تعظیم مصطفی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که در انجیل بود

اندر این فتنه که گفتم آن گروه　　　　ایمن از فتنه بدند و از شکوه

یعنی در این فتنه به افتادند آن گروه که نام احمد را صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم تعظیم می‌کردند و مؤمن صادق بودند و از این گروه بعض که در آن فتنه مقتول شدند، در حقّ ایشان فتنه نبود، بلکه شهادت بود و ایشان رتبهٔ علیا یافتند و نبود فتنه و خرابی مگر آنها را که دین خود بر باد دادند از گفتهٔ وزیر نافرجام و امّا ایشان از برکت نام شریف و کمال ایمان از شرّ آن وزیر و امیران و متابعان او ایمن بودند، زیرا که بر ایمان خود باقی ماندند و کفر آنها به ایشان نرسید و آنها که شهید شدند، نسل ایشان باقی است و بقای نسل، بقای آنهاست.

حکایت پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی(ع) جهد کرد

گر خبر خواهی از این دیگر خروج　　　　سوره برخوان: «وَ اَلسَّماءِ ذاتِ اَلْبُرُوجِ»

که در این سوره اجمال این قصّه است: «قُتِلَ أَصْحابُ اَلْأُخْدُودِ اَلنّارِ ذاتِ اَلْوَقُودِ إِذْ هُمْ عَلَيها قُعُودٌ وَ هُمْ عَلى ما يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ»(بروج: ۴-۷)؛ لعنت کرده شدند اصحاب خندقهای آتش که صاحب هیزم است، وقتی که آنها بر آن اخدود نشسته بودند و آنها بر آنچه که می‌کردند با مؤمنان مشاهده بودند و فعل آنها با مؤمنان آن بود که طلب ارتداد می‌کردند و کسی که مرتدّ نمی‌شد در آتش انداخته می‌سوزیدند.

هرکه او بنهاد ناخوش سنّتی　　　　سوی او نفرین رود هر ساعتی

اشارت است به مضمون این حدیث: «من سنّ سنّة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها من غیر ان ینقص من اجره شیء و من سنّ سنّة سیئة فله وزرها و وزر من عمل بها الی یوم القیمة من غیر ان ینقص من اوزارهم شیء»[۱]؛ کسی که مسنون ساخت سنّت حسنه که در وی خوشنودی حقّ است، پس برای آن شخص اجر آن سنّت است و اجر هرکسی که عمل کرد به آن از غیر، یعنی بی‌آنکه ناقص کرده شود از اجر عامل، چیزی از نقصان و کسی که سنّت کرده سنّت بد که ممنوع است، پس برای آن، گناه سنّت آن است و گناه هرکسی که عمل کند به آن تا روز قیامت، بدون آنکه ناقص کرده شود از گناه عاملان، اندکی.

زآنکه هر که آن کند زآن گون ستم　　　　ز اوّلین جوید خدا بی‌بیش و کم

---

۱. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمی: ج ۱، ص ۴۴۳.

در حدیث واقع است که هرکه ناحقّ خون ریزد، آن خون نوشته می‌شود بر ابن آدم علیه‌السلام که قابیل بود، که اوّلا خون ریخته بود ناحقّ.

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور　　　در خلایق می‌رود تا نفخ صور

می‌تواند که مراد باشد از آب شیرین هدایت حقّ و مانند آن از صفات و مراد از آب شور اضلال و مناسب آن و این آب شور و آب شیرین از یک چشمه است و آن ذات حقّ سبحانه و تعالی است. و حاصل آنکه هدایت و اضلال، ساری در همهٔ خلایق است و خلق از مظهریت این دو خالی نیست، بعضی مهتدی و هادی‌اند، و بعضی ضالّ و مضلّ‌اند.

نیکوان را هست میراث از خوشاب　　　آنچه میراث است اورثنا الکتاب

مراد از «نیک» آن کس است که عین ثابت او در مرتبهٔ ثبوت علمی استعداد سعادت دارد و حاصل آنکه کسی که مستعدّ سعادت است، او وارث شده است از اللّه تعالی خوش‌آب را که هدایت حقّ به ایشان رسید که آنها مظهر هدایت‌اند و متأثّر از هدایت شده، مهتدی شدند و نیز ایشان متّصف به هدایت‌اند و خود هادی هم‌اند. مظهریت هر اسم به این دو وجه است که متأثّر از آن اسم باشند و متّصف به آن اسم شوند.

و حاصل مصراع ثانی آنکه میراث حقّ است که گفته شد مضمون این آیت است: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَينا»(فاطر: ٣٢)؛ بعد از آن وارث گردانیدیم کتاب منزل را، آن کتابی را که برگزیده گردانیم آن را یعنی علم این کتاب دادیم، که سراسر هدایت است.

شد نثار طالبان ار بنگری　　　شعله‌ای از گوهر پیغمبری

مراد از شعله‌ها کمالات اوست، یعنی طالبان حقّ که در هر امّت‌اند، نصیب آنها کمالات‌اند از روح پیغمبری، یعنی پیغمبر که مبعوث به آن امّت است.

حاصل آنکه کمال به ولیّ نمی‌رسد، مگر به وساطت نبیّ که مبعوث است به سوی آن ولیّ و حاصل بیت بعد آنکه آن ولیّ و کمالات با گوهران خود که وسائطاند گر دانست، که هرجا که تو صبر گوهران که انبیاءاند متعلّق می‌شود آن کمالات آنجا می‌رسد، زیرا که کمال ولیّ از فروعات کمال نبیّ وی است و فرع راجع به اصل خویش است. باز می‌فرماید:

شعله‌ها با گوهران گردان بود　　　شعله آن جانب رود[1] هم کان بود

یعنی کمالات به کان خود می‌رود که از آنجا آمده است و از جایی که آمده است، آن کان اوست و کان جمله کمالات، کمال محمّدی است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، زیرا که کمال محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جامع همهٔ کمالات است، پس همهٔ کمالات خواه اولیا راست خواه انبیا راست، مأخوذ از کمال محمّدی است(ص) و همهٔ کمالات از اجزای کمال محمّدی است(ص).

نور روزن گرد خانه می‌دود　　　زآنکه خور برجی ز برجی می‌رود

تمثیل است به معنی نور شمس که از روزن به خانه می‌افتد، در خانه یکجا نمی‌ماند، به جهت آنکه شمس در حرکت است در بروج، به حسب آن نور می‌افتد در خانه.

همچنین کمال که به هر نبیّ و هر ولیّ می‌رسد، به جهت آنکه توجه محمّدی(ص) و فیض احمدی(ص) یکجا منحصر نیست، بلکه عام است و به هر مستعدّ می‌رسد.

هرکه را با اختری پیوستگی است　　　مر ورا با اختر خود هم تگی است

متعلّق بیت سابق است، که: «رگ رگ است این آب شیرین و آب شور»

مضمون این ابیات آن است که چنانکه اختران، سعد و نحس اند و هرکه را با اختری علاقه است از اثر آن اختر متأثّر می‌شود، هرکه را که طالع سعد باشد و سعادت از زهره است، به کمال خود می‌رسد که سعادت است و هرکه را طالع نحس باشد و نحوست از مریخ است، او در شقاوت می‌ماند و فائز به کمالات نمی‌شود. خلق را با آب شیرین و با آب شور پیوستگی است در مرتبهٔ اعیان که مستعدّ و طالب‌اند مر ظهور آن اسمی را که مظهر آن اسم‌اند هرکه مستعدّ هدایت و مظهر اوست، فائز به اهتداء و کمال معرفت بود و هرکه مستعدّ مظهریت آثار اضلال است، در شقاوت افتد و فائز به سعادت نمی‌شود.

/۳۷/اخترانند از ورای اختران　　　کاحتراق و نحس نبود اندر آن

سائران در آسمان‌های دگر　　　غیر آن هفت آسمان مشتهر

.....

راسخان در تاب انوار خدا　　　نی به هم پیوسته نی از هم جدا

---

۱. در اصل: آنجار. . . .

مراد از اختران انبیاءاند علی نبینا و آله و علیهم السّلام که آنها هادی طریق حقّ‌اند، چنانکه نجوم هادی طریق ظاهری‌اند و اگر بر اولیا قدّس اللّه اسرارهم حمل کرده شود، بعید نیست و اشارت به این حدیث باشد:

«اصحابی کالنّجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم» اصحاب من مانند اختراند، با هرکسی از ایشان اقتدا کنید، اهتدا خواهید یافت و اصحاب رضوان اللّه تعالی علیهم اجمعین اوّل کمّل اولیاءاند و مقدّم بر همه و بعد آن هر ولیّ که باشد بر قدم یکی از آنها خواهد بود، چنانچه شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب خزائن از فتوحات فرمودند که: من بر قدم امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق‌ام(رض). پس اگر از اختران، صحابه مراد باشند، مناسب‌تر می‌افتد.

و حاصل ابیات آن است که در خلق حقّ سبحانه، اختران دیگراند سوای این اختران سماوی که هادی مطلق‌اند و از احتراق که عبارت از کم شدن نور کواکب است بریّ‌اند و از نحس بودن نیز بریّ‌اند و در هر وقت منوّر به نور خوداند و نور ایشان هادی مر خلایق راست، سوی معرفت الهیه می‌کشد و این اختران سیر کنند بر آسمان دیگر که غیر این فلک‌هااند و آن سیر اسما و صفات است و سیر ایشان غیر متناهی است، زیرا که سیر فی اللّه نهایتی ندارد و در این سیر عجایب اسما و صفات و تأثیرات آن مکشوف می‌شود و به مشاهده در هر آن شأن و تجلّی نور است و آن اختران راسخ حقّ‌اند و در تاب انوار نه آنها را پیوسته با حقّ جمیع وجوه توان گفت، که ایشان بشراند و نه از حقّ به کلّ وجه جدا باید گفت که حقّ در ایشان ظاهر است با جمیع اسما و صفات خود و سرّش آنکه سیر عروجی و نزولی تمام کرده‌اند به این وجه بر اوّل مراتب مثالی و روحی و اسمایی عبور کرده واصل به ذات شدند و فانی فی اللّه گشتند و بعد آن نزول فرمودند به سوی بشریت خود و نعرهٔ «إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ»(کهف: ۱۱۰)؛ زدند و خود آلت وحی شده فاعلیت حقّ را مشاهده کردند و حق آلت ایشان شده پس فاعلیت حقّ به آلیت حقّ مشاهده کرده جامع بین القرنین شدند. پس فعل ایشان فعل حقّ شد و آلت ایشان آلیت حقّ شد. پس ایشان پیوسته با خدای تعالی‌اند و جدا نیستند به این وجه و چون بشریت ایشان به سبب ظهور تعین ایشان در مرآت حقّ جدا مشهود شد به این وجه مغایر حقّ‌اند و خود عابد و حقّ معبود. و این مغایرت در وجود نیست، بلکه مغایرت اعتباری است از بودن ایشان شئونات حقّ و ظاهر بودن ایشان

در مرآت حقّ، که عین وجود است و موجود حقیقی است، موجوداند به وجود حقّ نه به وجود خود.

هرکه باشد طالع او ز آن نجوم　　　نفس او کفّار سوزد در رجوم

یعنی کسی که طالع او زآن نجوم باشد که انبیاءاند، یعنی کسی که اتباع انبیاءاند و منوّر به نور انبیاءاند. و شیخ ولی‌محمّد گفته بر قدم انبیاء باشد از اولیا و یا که آن نجوم اولیاءاند. پس مراد از بیت آنکه هر مسترشد از اولیاست، نفس او مطمئنّه شود و کفّار را که از شیاطین جنّ و انس‌اند بسوزد و هرگز از آنها متأثّر نگردد.

خشم مرّیخی نباشد خشم او　　　منقلب رو غالب و مغلوب خو

یعنی آن کس که طالع وی از آن نجوم انبیاست علی نبینا و آله و علیهم السّلام، خشم او از خشم مرّیخی نیست، که خشم مرّیخی منقلب است، گاهی غالب می‌شود بر سعد زهره و اضرار محض می‌کند و گاهی مغلوب می‌شود، پس اثر آن خشم نمی‌ماند، به خلاف خشم آنکه متنوّراند از نجوم انبیا و اولیا از اصحاب که[1] این خشم برای اللّه است، هرگز منقلب نمی‌شود بر کسی که قابل غضب الهی است خشم ایشان متعلّق می‌شود و این خشم، آنها را از اصل برمی‌کند و این خشم چونکه عین غضب الهی است و غضب الهی غضب محض نیست، بلکه مشوب رحمت است، همچنین خشم ایشان مشوب به رحمت است.

نور غالب ایمنی از نقص و غسق　　　در میان اصبعین نور حقّ

یعنی نور نجوم انبیاء علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام که غالب است به همه وجه و ایمن است و محفوظ است از نقصان و تاریکی به حفظ حقّ و در میان دو اصبعین نور حقّ است و مراد از اصبعین، صفات متقابله‌اند. یعنی نور انبیاء محفوظ است و حقّ سبحانه این نور انبیا علیهم السّلام را می‌نشاند به خلق به انزال کتب و انبیا علی نبینا و آله و علیهم السّلام و اظهار معجزات و آیات و هرکه مقبل است و استعداد سعادت داشته، این نور انبیا علی نبینا و آله و علیهم السّلام را برداشته و روی از غیر خدا تافته و هرکه بی‌عشق است و استعداد سعادت ندارد، از این نور بی‌بهره شده، در حجاب ابدی ماند و جزءها را روی به سوی کلّ خود است. کسی که جزو این نور است و مستعدّ این نور است، این نور را قبول می‌کند و فائز به سعادت ابدی می‌شود و هرکه جزء تاریکی است و مستعدّ قبول نور نیست، از آن بهره‌ور نمی‌شود

---

۱. در اصل: +که.

و در شقاوت ابدی می‌افتد.

حق فشاند آن نور را بر جان‌ها　　　مقبلان بداشته دامان‌ها

.....

آتش افروختن پادشاه و بت در پهلوی آتش نهادن، که هرکه سجود بت کند از آتش رهایی یابد

مادر بتها بت نفس شماست　　　زآنکه آن بت مار و این بت اژدهاست

نفس که هست تعمیر بدن می‌خواهد و به تنعّم به لذائذ نفسانیه و بدنیه گرفتار می‌کند و اعظم آنها جاه و تکبّر است بر ابنای جنس و انبیا علی نبینا و آله و علیهم السّلام چونکه به صورت، ابنای جنس‌اند، بر آنها تکبّر کرده، ردّ هدایت ایشان می‌کنند و به رغم ایشان بت‌پرستی اختیار می‌کنند. پس منبع همه شرور، نفس است و دیگر بدنام.

صد سبو را بشکند یک پاره سنگ　　　وآب چشمه می‌رهاند بی‌درنگ

چونکه سابق نفس را مشبّه به چشمهٔ آب سیاه کرده و کفر و معاصی، به آب سیاه که در کوزه است، الحال ارشاد می‌فرماید: یک پاره سنگ، کوزه را می‌شکند و آب چشمه را بند نمی‌کند، بلکه می‌جهاند، زیرا که چون بر دهن چشمه مانعی ضعیف نهد، زور زیاده می‌کند و آنچه که محمدرضاتقریر کرده آب از سنگ بیرون می‌آید، پس سنگ آن را می‌رهاند، مناسب نیست. چنانکه شیخ ولی‌محمّد گفته که چشمه از پاره سنگ بیرون نمی‌آید، اگرچه عذر می‌تواند شد به اینکه نزول آب از نوع سنگ اگرچه از پاره نزول نباشد، در عالم شعر کفایت می‌کند و بعد اللّتیا و الّتی خلاصه مقصود آن است که برای دفع معصیت، اندک تدبیر کفایت می‌کند. و برای دفع شرور نفس، تدبیر عظیم می‌باید.

صورت نفس ار بجویی ای پسر　　　قصّهٔ دوزخ بخوان با هفت در

یعنی از معرفت حال دوزخ، حال نفس ظاهر می‌شود. امور معذّبه که در دوزخ‌اند، صور اعمال سیئه از کفر و معاصی مصوراند به صورت آتش و عقارب و حیات و غیر آن و پر است دوزخ به آن و صاحب اعمال سیئه به آن معذّب خواهد شد و این اعمال سیئه از شرارت نفس است.

پس شرارت نفس از ملاحظهٔ حال دوزخ ظاهر می‌شود و آنچه که محمدرضاگفته که دوزخ هفت در، مشبّه به نفس است نیز وجهی دارد که نفس که معاصی می‌کند از هفت عضو: دهان که از آن هرچه

خواهد می‌گوید و هرچه خواهد می خورد و فرج که به آن زنا و لواط و مسّ و جز آن صادر می‌شود و ید که از او ضرب و قتل و انواع ایذا صادر می‌شود و پای که از دوش وی معاصی می‌شود و نیز از پا هم می‌زند و چشم که از دیدن وی بلاها می‌شود و گوش که از شنیدن غیبت و سخن‌های فساد، انواع معاصی صادر می‌شود و قلب صنوبری که منبع شرارت است و این همه شرارتها که از این اعضا می‌شود آتش و عقارب و حیات و جز آن شده دوزخ را برای بدعمل مهیا می‌سازد.

پس دوزخ مشبّه است به نفس و هفت در، به این هفت اعضا که البتّه نفس است و مجموع به مجموع مشبّه می‌تواند شد و امّا آنچه که شیخ ولی محمّد گفته که نفس نزد محقّقین عین دوزخ است حشو است، به آن التفات نباید کرد و عجب است که گاهی می‌گوید که عین عین ابلیس است و شک نیست که ابلیس در دوزخ داخل خواهد شد، مغایر دوزخ است و متمکن دوزخ، پس مکان چگونه باشد.

آوردن پادشاه جهود زنی را با طفل و انداختن او طفل را در آتش و به سخن آمدن طفل در میان آتش

/۳۸/ خواست زن تا سجده آرد پیش تو بانگ زد آن طفل کانّی لم امت

.....

اندر آ و آب بین آتش مثال از جهانی آتش است آبش مثال

مثال به معنی صورت است، حاصل آنکه اندر این اخدود بیا و ببین که آب است، یعنی خنکی است. صورت وی صورت آتش است از جهانی که نفس الامر است، آن آب را صورت است. یعنی این جهان را گذاشته بیا در جای ما که اینجا عشرت است و مراد از آن جهان، مکان عشرت جهودان و ملک آن جهود.

این جهان را چون رحم دیدم کنون چون در این آتش بدیدم این سکوت

مراد از جهان، این دنیا [است] که به نظر عارف تنگ می‌نماید.

اندر این آتش بدیدم عالمی ذرّه ذرّه اندر او عیسی دمی

ظاهر آن است که آن عالم مثال مطلق بود که آن طفل را مشهود شده بود و در این عالم همه چیز ذی حیات ظاهره است و بخشندهٔ حیات علم است.

نک جهانی نیست شکل هست ذات وآن جهانی هست شکل بی‌ثبات

یعنی این جهان که مشهود است، معدوم است به شکل، که به نظر محجوبان نمی‌آید و ذات این عالم هست است، که قرار و ثبات دارد و جهان دنیا به شکل هست می‌نماید و او را ثبات نیست. پس هستی او اعتبار ندارد.

اندر آ مادر به حقّ مادری   بین که این آتش ندارد آذری

.....

قدرت آن سگ بدیدی اندر آ   تا ببینی قدرت ربّ الوری

یعنی قدرت این پادشاه جهود دیدی، که هیچ چیز نیست و اندر این آتش قدرت حقّ ببین که سردی و بهار پیدا کرد و لطف حقّ ببین با مؤمنان.

اندر آیید ای مسلمانان همه   غیر عذب دین عذابست آن همه

.....

اندر آیید و ببینید اینچنین   سرد گشته آتش گرم مهین

.....

اندر آیید ای همه پروانه‌وار   اندر این بهمن که دارد صد بهار

بهمن ماه یازدهم است از سال شمسی و آن ماه دوم است از زمستان که ایام خزان باشد. یعنی به صورت خزان است و بهارهای کثیره در اینجاست.

انداختن مردمان، خود را در آتش از سر ذوق: کژ ماندن دهان آن شخص که نام پیغمبر(ص) را به تسخر برد

آن دهان کژ کرد وز تسخر بخواند   نام احمد را دهانش کژ بماند

.....

من تو را افسوس می‌کردم ز جهل   من بدم افسوس را منسوب و اهل

افسوس: اینجا به معنی تسخر و لاغ است.

ای خنک چشمی که او گریان اوست   وی همایون دل که آن بریان اوست

یعنی گریان است به سبب عشق حقّ و یا به سبب خوف حقّ.

/۳۹/ عتاب کردن جهود آتش را، که چرا نمی‌سوزی و جواب او

چون نمی‌سوزی چه شد خاصیتت　　　یا ز بخت ما دگر شد بنیتت

بنیتت: به ضمّ و کسر به معنی بنیاد و تاء برای خطاب.

چشم‌بند است این عجب یا هوش‌بند　　　چون نسوزاند چنین شعله بلند

یعنی بر چشم مانند سحر است که نمی‌بیند سوزیدن تو و سوزانیدن تو مؤمنان را که در آتش‌اند و حال آنکه می‌سوزند و یا هوش و عقل آن مؤمنان بند است که می‌سوزند و نمی‌دانند و این تردید بر سبیل منع خلوّ است. پس جائز است که هر دو باشد و اعتراض شیخ ولی‌محمّد به آنکه تشقیق است نمی‌آید، که اگر تصرّف در چشم حاضران بود فقط، پس آن طفل می‌دید و اگر تصرّف در چشم طفل بود، پس حاضران می‌دیدند، طالح است.

و یا معنی آن باشد که شیخ ولی‌محمّد گفته یا بر چشم حاضران و چشم مؤمنان که در آتش‌اند بند است، که حاضران و مؤمنان نمی‌بینند و یا هوش آتش رفته است که نمی‌سوزاند. پس مراد از هوش، هوش آتش است. او را صاحب هوش قرار داده می‌گوید، وگرنه آن جهود محجوب است از هوش جمادات.

گفت آتش من همانم ای شمن　　　اندر آ تا تو ببینی تاب من

شمن: بت‌پرست و قیل بت و اوّل انسب به مقام است.

آتش طبعت اگر غمگین کند　　　سوزش از امر ملیک دین کند

مقولهٔ مولوی است و انتقال است به سوی آتش درونی.

یعنی آتش طبع تو اگر تو را غمگین سازد، پس این سوزش غم از امر حقّ است که سوزش غم را گویندگی پس سوزش غم موجود شود در تو، اگر آتش طبع تو شادی دهد به احضار امر ملایم طبع تو، پس آن هم از امر حقّ است که «کن» است.

آتش طبعت اگر شادی دهد　　　اندر او شادی ملیک دین نهد

.....

چونکه غم بینی تو استغفار کن　　　غم به امر خالق آمد کارکن

کارکن لفظ مرکب است به معنی کنندهٔکار. یعنی این غم سبب استغفار گردیده و از استغفار کار تو آسان شد که مستغفرین محلّ رحمت‌اند، پس این غم، کارکنندهٔ تو شد. این همه از امر خالق است که امر «کن» است.

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند با من و تو مرده با حقّ زنده‌اند

این بیت نصّ است بر آنکه این جمادات خبرت دارند و زنده‌اند و حاضراند پیش حقّ سبحانه و معرفت حقّ، این‌ها را حاصل است. قال اللّه تعالی: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»(اسراء: ٤٤)؛ نیست چیزی مگر آنکه تسبیح می‌کند به حمد حقّ، لیکن شما نمی‌فهمید تسبیح ایشان را.

و در این معنی نصوص شیخ اکبر کثیراند، از آن جمله آن است که در باب سابع عشر و ثلاثمائة گفته که: هرچه ما سوای اللّه است حیّ است. چه، ما سوای اللّه مسبّح به حمد اللّه تعالی است و نمی‌تواند شد تسبیح مگر از حیّ و وارد شده است اخبار به حیات به هر رطب و یابس و جماد و نبات و ارض و سما و این است خلاف که واقع شده است میان اهل کشف و اهل نظر.

سنگ بر آهن زنی آتش جهد هم به امر حقّ قدم بیرون نهد

.....

سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک

یعنی سنگ و آهن اگرچه سبب‌اند مر آتش را، لیکن سببیت آنها نه به ذات خود آنهاست، بلکه آنها هم مخلوق حقّ‌اند و سببیت آنها نیز مخلوق حقّ است و در حقیقت سبب، حقّ است که خالق اشیاء است و این اسباب چونکه ممکنات‌اند از او وجود نمی‌تواند شد و سببیت آنها نیز از خود نمی‌تواند شد، بلکه حقّ که واجب الوجود است این اسباب را موجود گردانید و آنها را اسباب گردانید در عادت برای حکمت که او می‌داند، ورنه او قادر است که بدون این اسباب، مسبّبات را پیدا کند.

و آن سببها کانبیا را رهبر است آن سببها زین سببها برتر است

این عبارت دلالت دارد بر آنکه اسباب هدایت انبیا علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام اسباب دیگراند فوق

این اسباب و کلام سابق و لاحق در این اسباب نیست، بلکه در اسباب مسبّبات است.

و شارحی گفته انتقال است از اسباب معاش به سوی اسباب معاد. از انتقال گفتن ربط از ما قبل نیاید، این کلام مبتدی است که کلام بعد بر آن فرود نمی‌آید، که اسباب معاد را در این اسباب چه دخل است که عامل کند یا عاطل کند.

پس صواب آن است که از این اسباب، اسباب معاد نگیرند، بلکه اسبابی که سبب مشاهدهٔ انبیاست علی نبینا و آله و علیهم السّلام مر اسرار آنچه که در عالم کون واقع می‌شود.

و می‌تواند که فاعل رهبر حقّ تعالی را گفته‌اند و معنی آن باشد آن اسباب که انبیا را علی نبینا و آله و علیهم السّلام حقّ را رهبر است به سوی آن اسباب که سببیت آن اسباب مشهود ایشان است، از این اسباب عادیه بالاتر است.

و بر هر تقدیر مراد از این اسباب اسمای حقّ‌اند و خلاصه آنکه اسبابی که مشهود انبیاست علی نبینا و آله و علیهم السّلام و آن اسما و صفات از این اسباب بالاتر است، زیرا که اسمای اسباب حقیقت‌اند و این اسباب عادیه‌اند.

و حاصل بیت بعد آنکه اسباب مشهود انبیاء علی نبینا و آله و علیهم السّلام و آن گاهی این اسباب عادیه را عامل در مسبّبات می‌گرداند و مؤدّی به سوی مسبّبات می‌کند و گاهی اسباب عادیه را عاطل می‌سازد و مؤدّی به سوی مسبّبات نمی‌کند و سرّ در بودن اسمای اسباب حقیقت آن است که ذات حقّ سبحانه من حیث ذات خود عینی است از عالم و ایجاد عالم را نمی‌خواهد و نیست متوجّه به سوی ایجاد، مگر برای اظهار کمال اسما، زیرا چه هریک از اسماء مظهری می‌خواهد که آن اسم در آن ظاهر شود و مرتبهٔ الوهیت که مرتبهٔ جامعه است مر جمیع اسماء فعاله را و صفات کامله را، عابد را می‌خواهد تا که عابد نباشد چگونه آلت شود. لاجرم عالم را پیدا ساخت تا مظهر اسمای وی شود و به اعتبار هر اسم معبود گردد و احکام الوهیت به ظهور آید پس سببیت مر اسماء راست. چه، ذات به اعتبار اسماء خالق است و آنکه در اسباب می‌نماید، در حقیقت اسباب نیست، مگر آنکه بعض اسباب[1] را اسماء و یا ذات به اعتبار اسما سببیت عطا فرمود، گاهی از سببیت معطّل ساخت.

---

۱. در اصل: اسباط.

این سبب چه بود به تازی گو رسن   اندر این چَه این رسن آمد به فن
گردش چرخ این رسن را علّت است   چرخ‌گردان را ندیدن ذلّت است
این رسنهای سببها در جهان   هان و هان زین چرخ سرگردان بدان
تا نمانی صفر و سرگردان چو چرخ   تا نسوزی تو ز بی مغزی چو مرخ

یعنی سبب: رسن را گویند در لغت عرب. پس اسباب مثل رسن‌اند و این دنیا مثل چاه آمد و گردش چرخهٔ فلک این رسن را سبب است، چنانکه از گردش، فصول اربعه می‌شود و در فصل مناسب نموّ[۱] اشجار و پختگی اثمار و روییدگی غلّه و پختگی غلّه و جز آن می‌شود. پس به این اسباب، این مسبّبات مربوط شدند و این گردش چرخهٔ فلک را البتّه سببهاست و این ارادهٔ الهیه پس ذات الهیه به ارادهٔ خود حرکت چرخهٔ فلک را خواست و حکمت فصول اربعه و مناسب آن به ظهور آمد.

به حسب اقتضای اسماء، که این امور مظهر آن اسماست و ندیدن این چرخهٔ گردان را و دانستن که حرکت این چرخه با این انتظام از این چرخه بی‌سببیت حقّ و اسماء و ذات است، از آن مجتنب باید بود و اگر رسنهای اسباب را در از این چرخ فلک خواهی دید، چنانکه بعضی فلاسفه به آن قائل‌اند، از علم واقعی و معرفت کما هی محروم خواهی‌اند و همچو صفر که خالی است، خالی از ایمان و معرفت و سرگردان و پریشان خواهی ماند و اگر همچو صفر خالی سرگردان شوی، همچو چوب آتش‌زنه خواهی سوخت در دوزخ و حسرت خلوّ از معرفت که بی‌مغزی غدّاره است[۲] و مرخ که در بیت رابع[۳] واقع است جواب آتش‌زنه [است].

قصّهٔ هلاک کردن باد، قوم هود علیه‌السلام را

هود گرد مؤمنان خطّی کشید   نرم می‌شد باد کآنجا می‌رسید

چون عاد نافرمانی رسول خود هود علیه‌السلام کردند، اللّه تعالی باد به آنها فرستاد و آنها را هلاک ساخت و مؤمنان را ضرر نداد.

---

۱. در اصل: نموی.
۲. در اصل: از دست.
۳. در اصل: ثالث.

این قصّه در قرآن شریف در مواضع متعدّده مذکور است و مولوی می‌فرمایند واقعه آنجا که باد مؤمنان را به این طریق بود که هود(ع) گرد مؤمنان خطّی کشیده اندرون آن خطّ، باد نرفت.

همچنان شیبان راعی می‌کشید　　　گرد بر گرد رمه خطّی پدید

.....

باد حرص گرگ و حرص گوسپند　　　دائرهٔ مرد خدا را بود بند

در بعض شروح مذکور است که باد حرص گرگ عبارت از هوای در آمدن گرگ در رمه و باد حرص گوسپند هوای برآمدن گوسپند ورا برای سببیت است.

و حاصل آنکه به سبب دائرهٔ مرد خدا هوای درآمدن گرگ و برآمدن گوسپند بند بود. نه درآمدن گرگ امکان داشت در این دائره و نه برآمدن گوسفند از این دائره ممکن بود.

آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته هر دو بادبند، کرده شده دائرهٔ مرد خدا بود. یعنی آن دائره هر دو را بند کرده بود. پس لفظ بند مبنی برای مفعول باشد، پس وارد می‌شود بر وی که اگر بود را برای سببیت گفته، پس حاصل همان برآمد که مذکور گشت و به این تکلّف محتاج نیست و کلام وی باطل است، که این تقریر بر دیگر است و اگر برای سببیت نبود، پس لفظ مرد خدا را مفعول شد و بعد گفتن بند را مبنی للمفعول هیچ معنی برنمی‌آید و قوله دائره هر دو را بند کرده بود، مبنی است بر آنکه دائره فاعل است و هر دو به او مفعول و این را لفظ متحمّل نیست.

همچنین باد اجل با عارفان　　　نرم و خوش همچو نسیم بوستان

یعنی باد اجل اگرچه ایذا می‌رساند، لیکن عرفان عارف بندش می‌کند از ایذا و همچو نسیم می‌گردد در حقّ ایشان.

آتش ابراهیم را دندان نزد　　　چون گزیدهٔ حقّ بود چونش گزد

یعنی آتش، ابراهیم علیه‌السلام را نسوخت، چرا که او برگزیدهٔ حقّ بود، پس او را امر کرد که بارد باش: «یا نارُ کونی بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهِیمَ»(انبیاء: ۶۹).

/۴۰/ قصهٔ نخچیران و بیان توکل و ترک جهد کردن

ز آتش شهوت نسوزد مرد[1] دین   باغیان را برده تا قعر زمین

یعنی همچنین حال شهوت است که مرد دیندار را زیان ندارد و طاغیان را به اسفل السّافلین برساند.

موج دریا چون به امر حقّ بتاخت   قوم موسی را ز قبطی واشناخت

یعنی رود نیل به امر حقّ میان اتباع موسی علیه‌السلام و اتباع فرعون فرق کرد، که اتباع فرعون را غرق کرد و اتباع موسی علیه‌السلام را نجات داد، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ إِذْ فَرَقْنا بِکُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَیناکُمْ وَ أَغْرَقْنا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»(بقره: ۵۰)؛ یاد کن آن وقت را که شکاف کردیم ما بحر معهود را که رود نیل بود و راهها جدا کردیم پس نجات دادیم شما را ای بنو اسرائیل و غرق کردیم اتباع فرعون را حال آنکه شما می‌دیدید.

خاک قارون را چو فرمان در رسید   با زر و تختش به قعر خود کشید

ارون چونکه نافرمانی موسی علیه‌السلام کرد و کفر ورزید و حقّ الله تعالی از مال ادا نکرد زمین را امر الهی شد پس قارون را با مال وی خسف کرد. چنانکه اللّه تعالی فرمود: «فَخَسَفْنا بِهِ وَ بِدارِهِ الْأَرْضَ»(قصص: ۸۱)؛ پس خسف کردیم او را با خانهٔ او. و ارض را گویند هر روز خسف زیاده می‌شود همچنین تا قیامت به قعر زمین خواهد رسید و در خبر صحیح وارد است که زمین در وقت دجّال مال او را بیرون خواهد انداخت و دجّال خواهد گرفت.

آب و گل چون از دم عیسی چرید   بال و پر بگشاد و مرغی شد پدید

قال اللّه تعالی «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کهَیئَةِ الطَّیرِ بِإِذْنِی فَتَنْفُخُ فِیها فَتَکونُ طَیراً بِإِذْنِی»(مائده: ۱۱۰)؛ یاد کن آن‌وقت را ای عیسی علیه‌السلام که می‌سازی تو از طین صورتی مثل هیئت طائر. پس نفخ می‌کنی روح را در او پس می‌شود طائر پرنده به اذن من و مراد مولوی از دم عیسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام همین نفخ است.

هست تسبیحت بخار آب و گل   مرغ جنّت شد ز نفخ صدق دل

یعنی تسبیح تو که سبحان اللّه گفتن است بخار آب و گل است، که عبارت از بدن تو است،

---

۱. در اصل: اهل.

چون از دامن صادق دل برآمد، مرغ در جنّت می‌شود. اگرچه اینجا عرض است در جنّت حیوان می‌شود و این اشارت است به آنکه اعمال به صورت دیگر در جنّت محفوظ می‌باشند، از آن عامل لذّت خواهد گرفت در جنّت.

کوه طور از نور موسی شد به رقص　　　صوفی کامل شد و رست او ز نقص

یعنی تجلّی آن نور در موسی برآمد و متجلّی بر جبل طور شد. جبل طور به رقص آمد و در اینجا اشارت است به آنکه آن تجلّی که موسی علیه‌السلام از او مصون شد و جبل پاره شد، از ذات موسی بود نه از خارج.

چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز　　　جسم موسی از کلوخی بود نیز

.....

طنز و انکار کردن پادشاه جهود و نصیحت ناصحان

طنز و ناز طعنه را گویند.

این عجائب دید آن شاه جهود　　　جز که طنز و جز که انکارش نبود

کسی که از اصل عین ثابت خود فاسد الاستعداد باشد معجزات در حقّ وی اثر نمی‌کند، بلکه موجب شدّت انکار می‌گردد و در خشم آید از این‌چنین بود این شاه جهود.

بانگ آمد کار چون اینجا رسید　　　پای دار ای سگ که قهر ما رسید

ظاهر آن است که آواز از غیب آمد و ایشان شنودند و احتمال دارد که «بانگ»، مجاز باشد. این تعذیب فعلی را به بانگ تعبیر فرمودند.

برجستن آتش چهل گز

اصل ایشان بود آتش ز ابتدا　　　سوی اصل خویش رفتند انتها

یعنی عین ثابت ایشان استعداد آتش داشت، لاجرم سوی آن شدند.

آنکه او بوده‌ست امّ الهاویه　　　هاویه آمد مر او را زاویه

هاویه درکه است از درکات دوزخ. یعنی آنکه مادر او هاویه است چنانکه پادشاه جهود و دیگر

کافران بودند هاویه البته زاویهٔ نشست او خواهد بود.

بودن کافر امّ الهاویه برای آن است که هاویه مکتسبه صورت اعمال سینه آنها است. پس گویا متولّد از آنهاست.

آبها در حوض اگر زندانی است　　　باد نشفش می‌کند کارکانی است

.....

وین نفس جانهای ما را همچنان　　　اندک اندک دزدد از حبس جهان

.....

ما الیه یصعد اطیاب الکلم　　　صاعدا منّا الی حیث علم

کلم جمع کلمه است و کلمه اعیان کائنات را می‌گویند. لیکن اعیان انسان از این بود مطلق متبادر می‌شود و نیز الفاظ ملفوظه را می‌گویند. ظاهر مناسب بیت سابق معنی اوّل است. یعنی اعیان انسان که طیب‌اند علما و عملا به سوی حقّ صعود می‌کند، درحالی‌که صعودکننده مکانی که حقّ می‌داند و اگر الفاظ مراد باشد، پس معنی آن باشد که کلمات و سخنان طیبه صعود می‌کنند به سوی حقّ.

و تحقیقش آن است که شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند به آنکه: آنچه از انسان برمی‌آید از الفاظ باقی می‌ماند بعینه، نه آنکه معدوم شود و بر این محمول است قول اللّه تعالی:

«ما یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاّ لَدَیهِ رَقِیبٌ عَتِیدٌ»(ق: ۱۸)؛ تلفظ نمی‌کند قولی را به همه حال مگر به حالی که نگهبان حاضر است نزد وی و چون از لسان وی کلمهٔ طیبه برمی‌آید معروض می‌گردد نزد حقّ و حقّ او را قبول می‌نماید و به اعلی علّیین می‌رساند و اگر کلمهٔ خبیثه باشد مثل شتم و غیره صاعد نمی‌گردد، بلکه به اسفل خود می‌رسد و گوینده را می‌رساند به اسفل و در حقّ وی مؤدّی می‌گردد و قول اللّه تعالی: «إِلَیهِ یصْعَدُ اَلْکلِمُ اَلطَّیبُ وَ اَلْعَمَلُ اَلصّالِحُ یرْفَعُهُ»(فاطر: ۱۰)؛ هر دو معنی را محتمل است یکی آنکه انسان طیب علما و عملا صعود می‌کند به سوی حقّ و عمل صالح ایشان را بلند می‌کند به سوی حقّ میرساند. دیگر آنکه اقوال طیبه صعود میکند بسوی حقّ و عمل صالح قائل آن را بلند میکند.

ترتقی انفاسنا بالاتّقا　　　متحفا منّا الی دار البقا

مراد از انفاس یا اقوال است مناسب است مر معنی ثانی را در بیت اوّل و یا معنی اوّل هم ربط می‌تواند شد و یا مراد انفاس که عارف حفظ آن می‌کند که بی‌یاد حقّ نمی‌گیرد و مناسبت این به معنی اوّل ظاهر است و به معنی ثانی مناسبت می‌تواند شد.

حاصل آنکه صاعد می‌شوند اقوال ما بانفسها به مکان پاک درحالی‌که تحفه کرده شده از ما تا دار البقا. اگر در بیت اوّل اقوال مراد است پس ربط ظاهر است و اگر اعیان انسانی مراد است پس ربط به این وجه که چونکه اعیان عباد مرتقی‌اند، پس اقوال ایشان قبل رسیدن ایشان تحفه نزد حقّ می‌رود و همچنین نَفَس‌ها که همه طیب‌اند و خالی از ذکر اللّه نیستند، پس به ملاء اعلی می‌رسند قبل رسیدن این عباد.

ثمّ یأتینا مکافات المقال ضعف ذاک رحمة من ذی الجلال

بعد رسیدن انفاس ما می‌آید مرا جزای مقال دو چند از آن از رحمت ذی الجلال و آن مکافات ذکر حقّ است عبد را مقابل ذکر حقّ عبد را و خطاب کردن حقّ عبد را و این ذکر دو چند است بر ذکر ما.

ثمّ یلجئنا الی امثالها کی ینال العبد ممّا نالها

بعد از آن مضطرّ می‌کند ما را این جزای ضعف به سوی مثل آن انفاس برای اینکه برسد عبد چیزی را که رسیده بود قبل این به آن.

هکذا تعرج و تنزل دائما ذا فلا زالت علیه قائما

همچنین عروج می‌کند انفاس و نزول می‌کند جزای آن. این است که گفته شد همیشه است انفاس بدین حال قائم در تطابق لا زالت قائما خفاست، تأمّل باید کرد.

چشم هر قومی به سویی مانده است کآن طرف یک روز ذوقی رانده است

.....

۴۱/ جواب شیر، نخچیران را و بیان خاصیت جهد

گوش من لا یلدغ المؤمن شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید

قال النّبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «لا یلدغ المؤمن فی جحر مرّتین»[۱]؛ گزیده نمی‌گردد مؤمن در یک سوراخ دوبار. وقتی که یک‌بار گزیده باشد، بار دیگر انگشت در آن سوراخ نخواهد انداخت. کنایت از آن است که مؤمن فریب و مکر از نفس نمی‌یابد.

باز ترجیح نهادن نخچیران، توکل را بر جهد و کسب

جمله گفتند ای حکیم باخبر　　　الحذر دع لیس یغنی عن قدر

در حذر شوریدنت شور و شر است　　　رو توکل کن، توکل بهتر است

با قضا پنجه مزن ای تند و تیز　　　تا نگیرد هم قضا با تو ستیز

حاصل این ابیات آن است که هرچه مقدّر است بر انسان، می‌آید و مقدّر برنمی‌گردد و مردود نمی‌شود و دفع آن ممکن نیست. پس سعی بی‌فایده است و راه توکل اختیار باید نمود و توکل چنانکه در فتوحات مذکور است و منقول است از سهیل بن عبدالله التستری قدّس‌سرّه در رسالهٔ قشیریه عبارت است از اعتماد بر اللّه تعالی و انقطاع از اسباب و تکیه بر اسباب و از قلب بداند که هرچه که می‌رسد از اللّه می‌رسد، سبب در میان باشد یا نباشد و خود را پیش حقّ سبحانه مثل میت داند در ید غاسل که تقلیب می‌کند به وجهی که خواهد و سعی را دخیل آن نداند، چنانکه مولوی می‌فرمایند:

مرده باید بود پیش امر حقّ　　　تا بیاید زخم از ربّ الفلق

و این توکل صفت قلبیه است و حرکت جوارح برای تلاش اسباب منافی توکل نیست بعد متحقّق شدن بر او که تقدیر هر شیء از جانب اللّه تعالی است. اگر متعسّر است به تقدیر وی سبحانه، متعسّر است و اگر آسان است به تقدیر وی، آسان است نه از جهت عدم تهیهٔ اسباب و تهیهٔ اسباب و هرچه مقدّر است به بنده خواهد رسید، اسباب در میان باشد یا نه و این تقدیر برطبق استعداد اعیان ثابته است. پس هرچه که بر بنده می‌آید، از وی می‌آید و این توکل درست و راست نمی‌آید مگر به آنکه اللّه تعالی را وکیل در جمیع امور گرداند و خود به وجهی تصرّف نکند و همهٔ تصرّفات به اللّه تعالی سپرد[ه] کند و اگر جمع اسباب کند، این هم از اللّه تعالی داند.

و تحقیق این توکیل چنانکه در فتوحات مذکور است آن است که اللّه همه اشیا سوای انسان، برای

---

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری: ج ۱۰، ص ۱۱.

انسان پیدا نمود، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «خَلَقَ لَکُمْ ما فِی اْلأَرْضِ جَمِیعاً»(بقره: ۲۹)؛ پیدا کرده است برای شما نه برای دیگری هرچه که در زمین است تمام آن. پس می‌رسد انسان را که صرف کند آن اشیاء را در آنکه مصلحت وی است و انسان از مصالح، جاهل است.

بسا اشیاء است که او در آن مصلحت گمان می‌کند و در واقع در آن مصلحت نیست و اللّه تعالی علیم و خبیر است و اعلم است به مصالح عباد. پس می‌باید که اللّه تعالی را وکیل گرداند تا عطا فرماید مصالح بر عباد را و شاید مراد از مصالح، اموری است که اعیان مستعدّ آن امور بودند در ازل و سزاوار وکالت نیست، مگر اله که مرتبهٔ الوهیت جامع است مر اسماء فعاله را.

پس علیم است، قادر است، خالق است و چون خالق اوست و قادر اوست بر رسانیدن مصالح عباد را، پس او وکیل باشد نه غیر او و نیز در فتوحات مذکور است که نظر دیگر آن است که نه پیدا کرده است اشیاء را برای اشیاء بلکه پیدا کرده است برای نفس خود تا مسح وی باشند و نه پیدا کرد بر صورت الهیه مگر انسان را و انسان را خلیفه گردانید، پس تصرّف نمی‌کند انسان مگر به جهت خلافت، چنانکه اللّه تعالی فرمود: «وَ أَنْفِقُوا مِمّا جَعَلَکُمْ مُسْتَخْلَفِینَ فِیهِ»(حدید: ۷)؛ یعنی خرج کنید چیزی که گردانیده است الله تعالی شما را خلیفه کرده شده در آن. پس «ما لک و من خلق لاجله» حقّ تعالی است و ایشان به حکم خلافت تصرّف می‌کنند، پس انسان وکیل او سبحانه است.

پس معلوم شد که اینجا دو نظراند به یک نظر، اللّه وکیل است مر انسان را و به نظر دیگر انسان وکیل است مر اللّه تعالی را، لیکن اللّه تعالی را وکالت مطلقه است به هر نوعی که خواهد تصرّف کند در امور عباد و انسان را وکالت[1] مطلقه نیست، بلکه به حدّ مخصوص است. پس محدود ساخت حدود را که انسان از آن تجاوز نکند «وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اَللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»(طلاق: ۱)؛ کسی که تجاوز کند حدود اللّه را، پس ظلم کرد نفس خود را و در غیر موضع نهاد.

و نیز شیخ اکبر فرمود که اینجا نظری است جامع مر نظرین را و این نظر حالت ثالثه[2] است، که مشهود مرا گشت و ندیدم کسی را از اهل طریق خود. و این نظر جامع آن است که اللّه تعالی پیدا کرد

---

۱. در اصل: عبادت.

۲. در اصل: ثلثه.

اشیاء را برای خود، پس انسان وکیل است در تصرّف که برای وی تصرّف می‌کند تا حکم اسماء و اعیان ظاهر شود. پس انسان وکیل اللّه است و برای اللّه تصرّف می‌کند و چونکه انسان را افتقار ذاتی است به سوی اشیاء در مصالح خود من حیث الحقیقة و انسان، عالم مصالح خود نیست و اله عالم است به مصالح وی. پس اله را وکیل گردانید تا مسخّر گرداند این اشیاء را که مخلوق بودند برای او، لیکن نه مطلقا، بلکه به آن چیزی که در وی مصلحت است از جهت امتنان و این توکیل برای امتثال امر حقّ است، تا که ما انسانیم عبید ممتثل باشیم امر حقّ را و امیدواریم خیر حقّ را و این توکیل انسان است، مر اللّه تعالی در مصالح خود، نه در اعیان اشیاء و مَثَل این وجه جامع مَثَل مضارب است که وکیل گرداند ربّ المال را در مال مضاربت که این مضارب خلیفهٔ ربّ المال است و ربّ المال که مستخلف بود وکیل مضارب است و این کلام مولوی قدّس‌سرّه یا مبنی بر نظر اوّل است که مشهود اکثر عرفاء است یا مبنی است بر نظر جامع، که در این نظر هم است توکیل عبد مر اللّه را و توکل است بر وی در اموری که در وی خلیفه است و اللّه اعلم بمراد عباده المقرّبین.

«الحذر دع لیس یغنی عن قدر»؛ حذر را بگذار، نیست حذر که غنا دهد و بی‌پروا گرداند از قدر.

باز ترجیح نهادن شیر، جهد را بر توکل و تسلیم

گفت آری گر توکل بهتر است   این سبب هم سنّت پیغمبر است

لفظ این اشارت است به سوی این حقیقت توکل که معهود است در شرع و عرف این طائفه قدّس اسرارهم.

و حاصل آنکه این توکل بهتر و واجب است، لیکن این طلب سبب هم طریقهٔ محمّدیه است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، نه سنت معروف الیوم و الاّ پس بعضی اسباب واجب الطّلب است، چنانکه اخذ شمشیر در جهاد و ابتیاع طعام وقت خوف هلاک و امثال آن و قریب آنچه که مولوی فرمودند قول سهیل ابن عبد اللّه التستری قدّس‌سرّه که منقول است در رسالهٔ قشیریه: «التّوکل حال النّبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و الکسب سنّته فمن بقی علی حال النّبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فلا ترک سنّته» یعنی توکل صفت قلبیهٔ رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم است، از قلب توکل عظیم داشت و کسب، سنّت وی است و کسی که توکل کرد به او باقی ماند بر وصف نبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، یعنی

متّصف به توکل شود، می‌باید که سنّت را ترک نکند، پس کسب و طلب اسباب، منافی توکل نیست و این ظاهر است که توکل عبارت است از اعتماد بر حقّ با انقطاع از اعتماد غیر حقّ و کسی که معتمد بر سبب نباشد و سبب را طلب کند به جهت آنکه مسبّب الاسباب بعد این سبب مطلوب را عطا خواهد کرد پس مسبب مطلوب مرتب شود از حق که مسبب الاسباب است و اگر مرتّب نشود، اضطراب به قلب نرسد برای اینکه معطی و مانع حقّ است و به تقدیر وی راضی باید بود و مولوی قدّس‌سرّه استدلال بر سببیت طلب سبب فرمودند به حدیث صحیح که یک اعرابی سؤال کرد از رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که پای اشتر ببندم یا توکل کنم؟ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم فرمودند: «اعقلها و توکل علی اللّه»؛ یعنی ببند پای اشتر را و توکل بکن بر اللّه تعالی.

پس اتیان به اسباب، منافی توکل نیست و در بیت ثالث تشبّث فرمودند به مَثَل «الکاسب حبیب اللّه» و مراد از کاسب، کاسب متوکل است و بودن وی حبیب اللّه به جهت آن است که اسباب را آلاتی است چنانکه اللّه تعالی نهاده است فروگذاشت نکرده و در بیت رابع می‌فرماید که در توکل جهد و کسب اولی‌تر است. و در ما بعد از ابیات، امر به جهد و کسب می‌فرماید و بودن جهد با توکل اولی بر توکل ساذج. وجهش ظاهر است که جهد با توکل سنّت است و اتیان به سنّت اولی است و سرّش آن است که اللّه تعالی اگرچه خالق است، در حقیقت قادر است بر آنکه بدون سبب پیدا کند، لیکن مع‌هذا حجّت اسباب به میان نهاد و اسباب حجّت الهیه‌اند و مفضی به سوی مسبّبات نمود برای بعض حکم و ولی که متخلّق به اخلاق الهیه است باید او را که سبب را نگذارد و آتی به اتیان اسباب باشد و عارف را می‌باید که آتی به سبب باشد و حاصل کند معرفت سر نهادن این اسباب و افضای آن به مسبّبات.

باز ترجیح نخچیران، توکل را از جهد و کسب

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق　　　لقمهٔ تزویر دان بر قدر حلق

خلاصهٔ این مقال تا آخر این است که بلی کسب منافی توکل نیست، امّا کسب مقید هم نیست، زیرا که بسیار مردمان حیله می‌کنند و حیلهٔ ایشان سودمند نمی‌شود و واقع نمی‌شود مگر مقدّر. پس باید که خود را تسلیم حقّ سازد و بر قضا متوکل شود و کسب را گذارد.

صد هزاران طفل کشت آن کینه‌کش　　　وآن که او می‌جست، اندر خانه‌اش

یعنی فرعون برای قتل موسی علیه‌السلام بی‌شمار طفل را کشت و سودمند نگشت و قتل کسی که می‌خواست، در خانهٔ او پرورش شد. جهد او بی‌فایده گشت، بلکه قتل این اطفال موجب کمال موسی علیه‌السلام شده، موجب واقع شدن آنچه می‌ترسید از آن، پس معلوم شد که جهد فایده ندارد.

دیدهٔ ما چون بسی علّت در اوست رو فنا کن دید خود در دید دوست

انتقال است به سوی مطلب آخر و شاید که مراد از دید، قلبی باشد و حاصل آنکه دید ما از قلب که از فکر و رؤیت حاصل است مبتلی به علّت است، اکثر خطا می‌کند، باید که این دید را فنا باید ساخت در دید حقّ، تا بقا یابد به دید حقّ و از علّتها خلاص شود و در خطا نیفتد و دید او که حاصل می‌شود که از فنای دید خود، عوض بهتر است، تمام غرض از این حاصل شود و می‌تواند که انتقال نباشد و مقصود، تفضیل توکل بر کسب باشد که از فکر و رؤیت در اسباب سببی دیده می‌شود و چونکه در دید ما علل-هاست، پس دید ما به کار نیاید در جمیع اسباب، بلکه می‌باید تسلیم به حقّ و فنای این دید [کرد].

جان‌های خلق پیش از دست و پا می‌پریدند از وفا اندر صفا

چون به امر اهبطوا بندی شدند حبس خشم و حرص و خرسندی شدند

انتقال است به مطلب آخر. حاصل آنکه ارواح قبل تعلّق به بدن مشروح از قید بودند و در عالم خود سیر می‌کردند، بلکه فوق عالم خود که اسماءاند.

یعنی هرچه می‌خواستند می‌دیدند و چون امر حقّ رسید که هابط شوید به سوی صور مصوّر گشتند و در حبس صورت افتادند و از سیر عالم علوی ممنوع شدند و در مقتضیات بدنیه مبتلی گشتند به انتقال، بلکه استدلال باشد بر ترجیح ترک کسب به این وجه که ارواح، مسخّر امر الهی‌اند و قدرت سیر عالم علوی سودمند نشد. پس می‌باید که خود را مسلم به قضای الهی باید داشت و حیله‌ها ترک باید نمود.

بدان که شرّاح مصراع دومی را اشارت به قول الله تعالی «اِهْبِطُوا بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ»(بقره: ۳۶)؛ داشته‌اند و این اشارت درست نمی‌نماید، زیرا که در آیت مذکور خطاب به آدم و ذریت اوست تغلیبا به خروج از بهشت به سوی دنیا و یا آدم و حوا و ابلیس و طاوس و مار را به خروج از بهشت به سوی دنیا. تأویل اوّل مختار اکثر و تأویل دوم قول بعض است و بعض شرّاح اختیار این تأویل ثانی کردند و بر هر

تقدیر این خطاب نیست ارواح را با بدن در بدن، مگر آنکه تأویل اوّل اختیار کرده شود و گفته آید که ذریت، موجود نبودند در بهشت. پس مخاطب چگونه گردد به خروج، پس می‌باید که مخاطب ارواح باشد به آمدن به سوی دنیا مصوّر شده و متعلّق گشته به ابدان. پس وجه اشارت به سوی آیت صحیح می‌شود.

گفت الخلق عیال للاله ما عیال حضرتیم و شیرخوار

باز بالا رفت به سوی ترک کسب، به اینکه ما محتاج هستیم به هر وجه و حوائج ما بر ذمّت اوست تعالی و او سبحانه احتیاج ما می‌داند، البتّه مصالح ما به ما خواهد رسانید.

/۵۰/ بدان که شیخان کامل مبتدیان را که در این راه آمدند و مریدان شیخان شدند گاهی به ترک کسب معاش و ترک جمیع اسباب امر می‌کنند و نهی می‌کنند از امساک چیزی از دراهم و دنانیر، چنانکه حضرت داود طائی قدّس‌سرّه فرمودند در جواب سائل در دو صد درهم چقدر زکات است؟ در طریقه زکات وی دو صد درهم و پنج درهم. سائل پرسید: خوب دو صد درهم دهد آیا پنج از کجا آورد و فرمود که قرض کند. و این مبالغه است در خروج از مال.

و این امر شیخان که هست برای آنکه حبّ مال و اعتماد بر اسباب معاش از دل وی زائل شود و توکل درست شود، نه از جهت اینکه کسب معاش منافی توکل است و از مطلق اسباب منع نمی‌کنند، چون تلاش زکات برای وضو و نحو آن. و کلام مولوی قدّس‌سرّه در این نیست، بلکه مقصود آن است که کسی که توکل او به قلب درست شده باشد و به مرتبهٔ عرفان رسیده باشد او را کسب اسباب و غیر وی بهتر است یا ترک کسب بهتر؟

و عارفان بر دو گونه‌اند: جمع اندک که قدرت حقّ و خالقیت او مشاهد است در همه حال و سببیت اسباب از مشاهدهٔ ایشان برخاسته و مشهود گردیده که اللّه تعالی می‌کند هرچه که می‌خواهد و اسباب نیستند و این فرقه ترک طلب اسباب بهتر می‌داند و این حجج که مذکور شد بر لسان نخچیران به اعتبار مشهود این فرقه است.

و فرقهٔ دیگر از عارفان آنهایند که اگرچه قدرت الهیه و خالقیت او سبحانه و عدم توقّف آن بر اسباب که او قادر است بر اعطای مصالح عباد اسباب باشد یا نه مشهود ایشان است، لیکن می‌دانند که این اسباب را اللّه تعالی نهاده است در میان و از حجاب اسباب سبب را در اکثر می‌آرد، بلکه به طلب آن

امر فرموده است و در نهادن این اسباب حکمت‌هاست و نیز دانستند که این اسباب نهاده شده است، ننهاده شده است مگر برای آنکه این مسبّبات را به اسباب طلب کرده شود. پس لاجرم این فرقه اسباب را طلب کرده، مسببات آن به آن مربوط می‌سازند و حکمت جعل این اسباب، اسباب معلوم می‌کنند و مشهود ایشان می‌شود این حکمت و این گروه ارفع است در معرفت اسرار الهیه.

و این است مقام رسل و انبیا علی نبینا و آله و علیهم السّلام، خود را بشر مثل ما می‌دانستند و هر امر را از سبب می‌طلبیدند. منقول است به نقل صحیح که بعض عارفان را جوع عارض شد. پس در گریه آمد برای عروض جوع. شخصی پرسید که گریه از جوع برای چیست؟ در جواب فرمود: اللّه تعالی نداد مرا جوع مگر برای اینکه گریه کنم. پس به این‌ها مکشوف شد که گریه از اسباب دفع جوع است که مرضیّ اللّه تعالی در تحصیل این سبب است. پس ناچار شده گریه کردند و حکمت ربط مسبّب به این سبب دانسته‌اند و کامل المعرفة شدند و مولوی قدّس سرّه که بر لسان شیر فرمودند به نظر علم و شهود، این طائفهٔ علّیه است و در مصراع ثانی اشارت است به حدیث شریف: «الخلق عیال اللّه فاحبّ الخلق الی اللّه من احسن الی عیاله»[1]؛ عیال رجل آن کسانند که حوائج و نفقهٔ او بر ذمّهٔ رجل باشد و معنی آن است که خلق عیال‌اللّه‌اند پس محبوب‌تر از خلق به سوی اللّه کسی است که احسان کند به سوی عیال وی.

دیگر بار بیان کردن شیر، ترجیح جهد بر توکل

گفت شیر آری ولی ربّ العباد   نردبانی پیش پای ما نهاد

پایه پایه رفت باید تا به بام   هست جبری بودن اینجا طبع خام

پای داری چون کنی خود را تو لنگ   دست داری چون کنی پنهان تو جنگ

حاصل مقام آنکه اللّه تعالی اسباب را به میان نهاد و مسبّبات را به آن مربوط ساخت و اسباب، حجب الهیه‌اند. پس حجب اسباب مسبّبات را پیدا می‌کنند.

پس باید که به آن اسباب، مسبّبات را باید طلبید و از اسباب به مسبّبات باید رسید و نهادن اسباب همین اشارت است به سوی طلب مسبّبات از اسباب و عمل به اشارات حقّ سبحانه لازم و ضروری

---

۱. بزار، احمد بن عمر، مسند البزار: ج ۱۳، ص ۳۳۲.

است و چون عمل به اشارات حقّ درست شود، بسیار اسرار مکشوف شوند. از آن جمله است حکمت نهادن اسباب به میان و حکمت ربط مسبّبات به اسباب.

پایه پایه رفت باید تا به بام　　　هست جبری بودن اینجا طبع خام

مولوی قدّس‌سرّه اینجا تارک اسباب را و تارک مسبّبات بدون اسباب جبری قرار داده، به جهت آنکه قدرت بنده از جملهٔ اسباب است. چون اسباب را مرتفع ساخت، پس قدرت خود را سلب کرد و جبری گردید.

پس اشارت‌هاش اسرارت دهد　　　بار بردارد ز تو کارت دهد

یعنی عمل به اشارات کشف اسرار تو را بخشد و بار تو بردارد و تو راکب او شوی و او مرکب تو در قیامت، زیرا که اعمال حسنهٔ مؤمن در روز حشر مصوّر به دابّه شده، مؤمن را راکب کند و بیت بعد همین معنی دارد و می‌تواند که اشارت به سوی معراج ولیّ باشد، که چون اعمال حسنه بجا می‌آورد و آخر به این مرتبه رسد که اعمال او براق شده، روح آن ولیّ عامل را بر خود راکب ساخته، عروج می‌کند و به حقّ واصل سازد و این احتمال، اقرب است به اینکه مراد باشد از دو بیت.

/۴۲/ قابل امر ویی قابل شوی　　　وصل جویی بی شکی واصل شوی

قابل اوّل به معنی قبول‌کننده، به این وجه که متمثّل می‌گردد و قابل دوم به معنی معتبر و صاحب جاه و احتمال دارد که به معنی قبول‌کنندهٔ معرفت و شهود حقّ باشد و حاصل، واحد است.

سعی شکر نعمت قدرت بود　　　جبر تو انکار آن نعمت بود

ظاهر آن است که این ابیات مقولهٔ مولوی قدّس‌سرّه است در ردّ جبر مذموم که موجب تعطّل است و در مقولهٔ شیر داخل نیست، زیرا که آنچه به لسان نخچیران بود، در آن جبر مذموم نبود و شکر در اطلاق اهل کلام در مسئلهٔ آنکه شکر منعم واجب عقلی است یا شرعی است، عبارت است از صرف عبد جمیع ما خلق لاجله به سوی ما خلق له برای رضای اللّه تعالی و استدلال بر قدرت و وحدانیت حقّ و بر این طریق ظاهر است که کسی که قدرت خود را سلب کرد و صرف نکرد به سوی آنکه قدرت مخلوق برای وی است، پس شکر نکرد و استعمال قدرت در افعال مقدوره از جمله شکر اعطای قدرت است. پس جبری بودن کفران نعمت است.

و امّا نزد این طائفهٔ علّیه پس در رسالهٔ قشیریه مسطور است که شکر بر سه قسم است: یکی شکر

بر لسان و این عبارت است از اعتراف به لسان به نعمت بر صفت ذلّت و خضوع. اگر کسی اعتراف به نعمت کند و خضوع نباشد، آن داخل کفران است.

قسم دیگر شکر به بدن و ارکان. این عبارت است از اتّصاف عبد به موافقت اوامر الهیه و نواهی. اگر کسی مخالفت اوامر و نواهی کرد با وجود غرق بودن او در نعم، او شاکر نیست و تفسیر متکلّمین موافق قسم دوم است و این بیت مولوی قدّس‌سرّه مشیر به این قسم است.

و شکر نعمت قدرت بر این تقدیر آن است که متوجّه سازد و قدرت را به سوی اعمالی که مرضیات ربّ‌اند و جبری بودن در این کفران عظیم است.

و قسم ثالث شکر به قلب است و این عبارت است از مداومت شهود ما دامت حفظ حرمت [باشد] و در فتوحات قسم ثالث شکر علمی گردانیده شده است و فرمودند که این شکر علمی عبارت است از دیدن نعمت از اللّه تعالی و کسی که دید نعمت را از اللّه تعالی شاکر است.

در روایت ابن ماجه از رسول اللّه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که وحی فرستاد اللّه تعالی به سوی موسی که شکر بکن مرا حقّ شکر. پس موسی علی نبیناوآله‌وعلیه‌السلام عرض نمود که ای ربّ کیست که قادر شود بر حقّ شکر. پس فرمود اللّه تعالی: ای موسی وقتی که ببینی نعمت را از من، پس شکر کردی مرا حقّ شکر را.

و شیخ فرمود این است حال کسی را که نعمت را ببیند و از نعمت بر عبد آن است که او توفیق دهد بر خرج آنچه نزد اوست از نعم اللّه تعالی بر محتاجان. پس می‌باید که عطا کند به ید حقّ، نه به ید خود. پس این ناظر است در این نعمت در دیدن وی این تصرّف از حقّ سبحانه. پس داخل است این کس در گروه شاکران به حقّ شکر و این قسم اعلی است.

جبر تو خفتن بود در ره مخسب　　تا نبینی آن در و درگه مخسب
هین مخسب ای جبری بی اعتبار　　جز به زیر آن درخت میوه‌دار
تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد　　بر سر خفته بریزد نقل و زاد
جبر خفتن در میان رهزنان　　مرغ بی هنگام کی یابد امان

یعنی جبر عبارت از غفلت است که سلب قدرت موجوده است بالضّرورت و می‌باید جبری را در

راه سلوک، غفلت را راه ندهد، بلکه هشیار باشد و جهد کامل کند و جبریت بگذارد، تا رسیدن به منزل که فناست و فنا منتهی سیر سالک است و وقت وصول به حقّ می‌شود و درگاه حقّ دیده می‌شود و در فنای غفلت است از وجود صفات وی و اتّصاف به صفات حقّ. پس قدرت عبد فانی می‌شود، در نظر سالک باقی می‌ماند به بقای قدرت حقّ، پس قادر می‌شود به قدرت حقّ و مراد از درخت میوه‌دار در بیت ثانی بقا باللّه است که لازم فنا فی اللّه است.

و حاصل آنکه سالک را باید که جبری غافل از قدرت خود و سالب قدرت خود نباشد، مگر در وقت بقا باللّه که در بقا قادر به قدرت حقّ است و قدرت وی مسلوب است تا که شاخ بقا باللّه علوم و معارف او را عطا کند و جبر قبل وصول به فناء و بقا باللّه مثل خفتن در میان رهزنان است و آن شیاطین‌اند که او را از جهد و ریاضت باز می‌دارند و این جبر مثل مرغ بی‌هنگام است، که آواز می‌کند و این آواز مسافر را در هلاک می‌اندازد.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: جبر مذموم که به اعتقاد غیریت نفی قدرت خود کرده ترک کسب کند، باعث عدم وصول است به منزل مقصود به سبب عدم وصول به معرفت حقّ. چه، مقصود از توکل و ترک به سعی و اسباب، رسیدن به حقّ است به فناء دیدن غیر و با وجود اعتقاد غیریت، وصول به حقّ محال است و حصول معرفت او ممتنع، به خلاف جبر محمود که نفی غیریت باشد.

پس اگر در این اعتقاد ترک سعی و اسباب کند سبب وصول به حقّ و موجب حصول معرفت اوست و همچنین است معنی بیت ثانی، انتهی.

بر این تقدیر لازم می‌آید که اعتقاد غیریت حقیقی از وجود در عدم وصول کافی است جبر را. چه، دخل و به اعتقاد عدم غیریت حقیقت اگر مجبور شده ترک جهد کند، فنا در اصول است و مولوی قدّس‌سرّه درصدد بیان مذمّت جبراند، نه در بیان مذمّت اعتقاد غیریت، بلکه حقّ آن است که گفته شده که جبر مذموم عبارت است از چیزی که به تعطّل کشد، اگرچه با اعتقاد وحدت وجود باشد و جبر محمود آن است که قدرت را در جهد و کسب صرف کند و این جهد را از حقّ داند و جبر مذموم مانع وصول است، چنانکه گفته شد به خلاف محمود.

ور اشارت‌هاش را بینی زنی　　　مرد پنداری و چون بینی زنی

این بیت مربوط است به ابیات سابقه که اعطای اسباب، اشارت به سوی طلب اسباب است و لفظ «بینی زنی» در مصراع اوّل به معنی اعراض و در مصراع ثانی چون بینی شرط است و زنی جزاست.

و حاصل آنکه اگر از اشارات حقّ اعراض کنی، زن هستی در صورت مرد در وقت جهاد با نفس خود. یعنی پنهان هستی و از تو جوانمردی نمی‌تواند شد و عقل تو کم خواهد شد که ترک عمل به اشارت بی‌شکری است و بی‌شکری شآمت می‌آرد و عقل را بی‌رونق می‌کند که اشیاء را کما هی نمی‌فهمد.

زآنکه بی‌شکری بود شوم و شنار　　　می‌برد بی‌شکر را در قعر نار

.....

گر توکّل می‌کنی در کار کن　　　کسب کن پس تکیه بر جبّار کن

یعنی با کسب تکیه بر جبّار باید، که همهٔ نقصان را کامل می‌سازد و شکسته را مجبور می‌کند و بر اسباب تکیه نکند تا توکل بر اللّه تعالی حاصل آید و از بلای ترک توکل بازماند.

باز ترجیح نهادن نخچیران، مر توکل را بر جهد[1]

جمله با وی بانگ‌ها برداشتند　　　کآن حریصان کاین سبب‌ها کاشتند

صد هزاران در هزار از مرد و زن　　　پس چرا محروم ماندند از زمن

صد هزاران قرن زآغاز جهان　　　همچو اژدرها گشاده صد دهان

مکرها کردند آن دانا گروه　　　که زبن برکنده شد زآن مکر کوه

کرده مکر و حیله آن قوم خبیث　　　ور زما باور نداری این حدیث

حاصل آنکه کسب، مؤدّی به سوی مطلوب نمی‌شود که مردمان بسیار در کسب و مکرها کمربند شدند و هیچ سود نشد و آنچه که مقتضی بود واقع شد. پس اشتغال به اسباب تعب بلافایده است و توکل به قضای حقّ باید نمود و کسب باید گذاشت و طلب مردمان و مکرها انگیختن دلیل بر عدم افادهٔ سبب است.

پس ساقط شد آنچه که محمدرضاگفته، این ردّ قول شیر نمی‌تواند شد. زیرا که جمع با توکل و کسب گفته بود، پس عدم حصول مراد از جمیع اسباب به مکاران که تکیه بر اسباب کرده بودند، ناقض مدعای شیر نمی‌تواند شد و شیر که گفته بود که جمیع اسباب با توکل مفید حصول مراد است و نه

---

۱. جهد: به ضمّ به معنی طاقت آمده.

کسب مکاران با توکل بود، وجه سقوط ظاهر است و مقصود نخچیران آن است که، سبب چونکه مفضی به مطلوب نیست، پس بی‌فایده است جمع او با توکل.

و خلاصهٔ تقریر شیخ ولی‌محمّد راجع است به آنکه ذکر کرده شد. لیکن در اثنای کلام گفته که چنانکه امر به کسب واقع است، همچنین امر به توکل صرف واقع است در قول اللّه تعالی «فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»(مائده: ۲۳)؛ و قول اللّه تعالی «وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اَللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»(طلاق: ۳)؛ بلکه امر به کسب اشارت است و امر به توکل صریح و نیز گفته در جمیع کسب با توکل متابعت بعض انبیاست و در توکل صرف متابعت بعض انبیاست، که سعی اسباب معیشت بکردند و این غلط است، که در هر دو قول اللّه تعالی امر به توکل است و سکوت از اسباب و عدم قول، قول به عدم نیست. آن زمان قول به عدم بودی، که عدم کسب از لوازم توکل بودی و تو دانستی به مرّات که توکل با کسب جمع می‌شود.

و آنچه گفته [که] بعضی انبیا علیهم السّلام ترک اسباب معیشت کردند نیز غلط است و چگونه گفته شود که بعض انبیا گاهی شراء قوت و لباس نکردند و آب طهارت را از سبب وی طلب نکردند و نه هبهٔ کسی قبول کردند، که این همه از جملهٔ کسب معاش است و اللّه اعلم بالصّواب.

کرده وصف مکرشان را ذو الجلال　　　لتزول منه اقلال الجبال

قال اللّه تعالی: «وَ قَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَ عِنْدَ اَللّٰهِ مَكْرُهُمْ وَ إِنْ كانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ اَلْجِبالُ»(ابراهیم: ٤٦)؛ و به درستی که مکر کردند آن کافران مکر خود را در ابطال دین و نزد حقّ معلوم است مکر آنها. وبال مکر به آنها خواهد رسانید، اگرچه مکر این‌ها به این شأن است که زائل گرداند جبال را از مواضعش. کنایت است از بودن مکر ایشان عظیم.

نگریستن عزرائیل علیه‌السلام بر مردی و گریختن او در سرای سلیمان(ع) و تقریر ترجیح توکل بر جهد و کوشش

گفت عزرائیل با من این‌چنین　　　یک نظر انداخت پر از خشم و کین

از این کلام این ظنّ نباید کرد که عزرائیل خارج از میت است و روح را قبض می‌کند، بلکه واقع آن بود که حقیقت عزرائیل در وی بود، مصوّر شده منفصل شده به وی نمود و نگریست و همچنین رفتن وی به هندوستان عین رفتن حقیقت مأموره به قبض روح است و آن حقیقت مصوّر شده قبض روح او

کرد و آن حقیقت مصوّر شده پیش سلیمان آمد و مشهود شد، نه آنکه شخص عزرائیل در خارج وی بود که این اعمال کرد.

نک ز درویشی گریزانند خلق　　　لقمهٔ حرص و عمل زانند خلق

ترس درویشی مثال آن هراس　　　حرص و کوشش را تو هندستان شناس

مقولهٔ مولوی است قدّس‌سرّه. یعنی از فقر و فقدان مال، خلق گریزانند و در حرص می‌افتد و ترس فقر مثال هراس از موت است، اگرچه از موت هراس نمایند، لیکن چونکه مقدّر است واقع شود و همچنین فقر چون مقدّر است واقع شود و از وقوع در حرص مبدّل به قضا نخواهد شد و شیطان وعدهٔ فقر می‌کند و در حرص می‌اندازد و از حرص ممتنع می‌شود از ادای زکات در اخذ ربا واقع می‌شود و بسیار فسادات از حرص واقع می‌شود./۴۳/

از که بگریزیم از خود این محال　　　از که برتابیم از حقّ این وبال

.....

یعنی گریختن به سوی اسباب گریختن است از خود، زیرا که هرچه عین ثابت مستعدّ آن بود، همان واقع شود، از آن گریختن محال است و برتافتن از تقدیر حق است و این وبال است.

و محمدرضا مصرعهٔ اوّل را مثال مصراع ثانی گفته. یعنی چنانکه از خود گریختن محال از امر حقّ است و برتافتن وبال است و مراد از امر تقدیر است.

و آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته: اشاره است که حقّ عین ذات عبد است و هرچه می‌فرستد از راحت و رنج از وی به وی می‌رسد، اگرچه فی نفسه صحیح باشد، لیکن مناسب مقام نیست کما لا یخفی.

باز ترجیح شیر، جهد را بر توکل و فوائد جهد بیان کردن

شیر گفت آری و لیکن هم ببین　　　جهدهای انبیاء و مؤمنین

یعنی آری این صحیح است که هرچه مقدّر است همان می‌آید، لیکن این هم منافی کسب اسباب نیست. انبیا و مؤمنین چه جهد عظیم کردند و اسباب اعلای دین جمع کردند.

دام‌هاشان مرغ گردونی گرفت　　　نقص‌هاشان جمله افزونی گرفت

دام‌ها کنایت از جهد انبیا برای نصرت دین و مرغ گردونی، کنایت از مراتب عالیه و یا تجلّیات

اسمایی [است]. یعنی وجود جهد انبیا و مؤدّی بودن جهد انبیاء اعلای دین را، موجب رفع مراتب گردید که به کمال قرب رسیدند و مشاهدهٔ علم اسما حاصل کردند.

جهد می‌کن تا توانی ای کیا[1] در طریق انبیا و اولیا

.....

با قضا پنجه زدن نبود جهاد زآنکه این را هم قضا بر ما نهاد

یعنی این جهد و کسب، با قضا پنجه زدن نیست که نخچیران گمان بردند، که از کسب اسباب قضا مردود نمی‌شود، بلکه این کسب اسباب هم قضاست، که تقدیر این‌چنین رفته است که از کسب اسباب، مسبّب حاصل می‌شود.

بد محالی جست کاو دنیا بجست نیک حالی جست کاو عقبی بجست

ارشاد می‌فرمایند که دنیا را نباید جست، اگر اسباب به دنیا می‌رساند در اکثر، لیکن طلب دنیا بد است و عقبی را جستن نیک حسن است.

مکرها در کسب دنیا بارد است مکرها در ترک دنیا وارد است

.....

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان خود را وارهان

.....

چیست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقره و فرزند و زن

یعنی دنیا عبارت است از غفلت است از حقّ و کسی که غافل از حقّ شد، اگرچه زر و مال را طلب نکرد، پس طالب دنیاست و اگر مال را جمع کرد با یاد حقّ، او طالب دنیا نیست.

خلاصه آنکه ترک دنیا عبارت است از ازالهٔ محبّت آن از دل، بلکه ازالهٔ محبّت غیر حقّ، اگرچه به ظاهر اقمشه و زر و غیر آن داشته باشد به غیر نشستن محبّت آن در دل.

مال را کز بهر دین باشد حمول نعم مال صالح خواندش رسول

یعنی اگر مال برای امور دینی جمع کرد، چنانکه برای حجّ یا برای ایفای حقّ واجب، چون نفقهٔ

---

۱. کیا: به کاف تازی به معنی پادشاه و ملک الملوک.

عیال و امثال آن، پس این بهتر است و این از جملهٔ دنیا نیست، به شرطی که محبّت آن ندارد و در مصراع دوم اشارت است به این حدیث «نعم المال الصّالح للرّجل الصّالح»[1] بهتر است مال صالح برای رجل صالح. مراد از مال صالح، مال حلال که مؤدّی شده از وی حقوق اللّه تعالی، مثل زکات و صدقهٔ فطر و مراد از رجل صالح، آنکه محبّت مال دنیا از دلش برخاسته.

آب در کشتی هلاک کشتی است　　　آب اندر زیر کشتی پشتی است

.....

چونکه مال و ملک را از دل براند　　　زآن سلیمان خویش جز مسکین نخواند

.....

کوزهٔ سربسته اندر آب زفت　　　از دل پر باد فوق آب رفت

.....

پس دهان و دل ببند و مهر کن　　　پر کنش از بادگیری من لدن

بند کردن دهان و مهر کردن بر آن عبارت است از سکوت و بند کردن دل و مهر بر او عبارت است از بند کردن از تصوّر غیر حقّ و رفع وساوس و خطرات و لفظ بادگیر با کاف فارسی بعد آن یای تحتانیهٔ منقوطه به نقطتین و بادگیر عبارت است از روزن که برای رسیدن هوا باشد.

و حاصل آنکه دل را پر کردن از بادی که از نزد حقّ است و مراد، نفس رحمانی است که معارف الهیه به قلب رساند و شیخ ولی‌محمّد لفظ بادگیر را با کاف عربی و بای موحّدهٔ تحتانیه خوانده و حاصل برآورده که پر کن از باد کبریای حقّ و ظاهر است که این وجه تکلّف است.

جهد، حقّ است و دوا، حقّ است و درد　　　منکر اندر نفی جهدش جهد کرد

.....

مقرر شدن ترجیح جهد بر توکل

بدان که اللّه تعالی اسباب نهاده است به میان و مسبّبات را به آن اسباب ربط داده است. پس می‌باید عارف کامل را که مسبّبات را از اسباب، طلب نماید و این اسباب حجب الهیه‌اند که حقّ سبحانه از

---

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند أحمد بن حنبل: ج ۲۹، ص ١٦.

پردهٔ این حجب مسبّبات را عطا می‌فرماید و توکل اگرچه فرض است، لیکن صفت قلبیه است، منافی طلب مسبّبات از اسباب نیست و هرچند که نظر عارف از اسباب برخاسته باشد، چنانکه به مشاهدهٔ عرفا است که مؤثّر، حقّ را می‌بینند و اسباب را به میان نمی‌بینند، لیکن اعیان اسباب از میان نرفته و حقّ سبحانه و تعالی از پرده اسباب می‌کند، اگرچه در مشاهدهٔ ایشان نباشد. پس طلب مسبّبات از اسباب با توکل بر حقّ سبحانه، از کمال معرفت است و ترجیح جهد با توکل بر توکل صرف واقعی است و این حکم عامّ است، خواه مسبّبات امور دنیوی باشد یا امور اخروی، لیکن طلب اسباب امور دنیوی فوق حاجت نمی‌کنند، که دنیا زائل است و وفا ندارد و اشتغال به این بی‌فائده است، مگر آنکه دانند که جمیع اسباب دنیاویه عنایت حقّ به این عارف است، پس قبول می‌کند و در اسباب دنیاویه جهد می‌کند، اگر مرضیّ حقّ در آن دانند و یا اینکه خلیفه و یا قاضی باشند. پس البتّه آن اسباب را طلب کنند، که به آن خلافت و قضا منتظم گردد. پس جهد با توکل البتّه راجح و افضل است در نفس الامر و در طریقت. پس تجویز محمدرضاکه ترجیح جهد به زعم شیر است، فقط نه در نفس الامر، طالح است.

قسم هر روزش بیاید بی جگر[1] حاجتش نبود تقاضای دگر

......

تو مجو بدنامی ما ای عنود تا نرنجد شیر نر رو زود زود

......

/٤٤/ بر پیمبر در میان امّتان همچنین تا مخلصی می‌خواندشان

......

مردمش چون مردمک دیدند خرد در بزرگی مردمک کس ره نبرد

......

آنچه حقّ آموخت مر زنبور را آن نباشد شیر را و گور را

قال اللّه تعالی: «وَ أَوْحی رَبُّک إِلَی اَلنَّحْلِ أَنِ اِتَّخِذِی مِنَ اَلْجِبالِ بُیوتاً وَ مِنَ اَلشَّجَرِ وَ مِمّا یعْرِشُونَ ثُمَّ کلِی مِنْ کلِّ اَلثَّمَراتِ فَاسْلُکی سُبُلَ رَبِّک ذُلُلاً یخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ

---

۱. در اصل: بیابی بی خطر.

أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ إِنَّ فِي ذٰلِک لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»(نحل: ٦٨-٦٩)؛ وحی کرد ربّ تو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به سوی زنبور که بگیر از جبال خانه‌ها و از درخت و از عمارتها که مردمان بنا می‌کنند. بعد از آن بخور از هر ثمرهٔ درخت، پس سلوک کن راههای ربّ خود، درحالی‌که نرم‌اند خارج می‌شود از شکم‌های زنبور شربت که مختلف است رنگ آن. چنین شربت که در وی شفاست مر انسانها را و به درستی که در این آیت است بر آنکه حقّ واحد است و قادر مطلق است برای قومی که تفکر کنند.

آنچه حقّ آموخت کرم پیله را　　　هیچ پیلی داند آن گون حیله را

.....

آدم خاکی ز حقّ آموخت علم　　　تا به هفتم آسمان افروخت علم

قال اللّه: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها»(بقره: ۳۱)؛ آموخت آدم علیه‌السلام را علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام اسمای حسنی، کلّ آن اسماء.

نام ناموس ملک را در شکست　　　کوری آن کس که با حقّ درشک است

یعنی ناموس و نام ملک را بشکست و فوقیت بر وی کرد کوری آن‌کس راست که با حقّ در جنگ است، پس قافیهٔ بیت درست شد.

زاهد ششصد هزاران ساله را　　　پوزبندی ساخت آن گوساله را

ظاهر آن است که در مصراع ثانی اقامت این بیت ظاهر است و موضع مضمر اصل این بود، پوزبندی ساخت آن را، پس گوساله قائم مقام لفظ آن ساخت برای اشعار آنکه زاهد ششصد هزارساله که عبارت از ابلیس است، مثل گوساله است در بی‌عقلی و این بی‌عقلی استعداد عین او بود و این بیت از قبیل «ما اضمر عامله علی شریطة التّفسیر» است که در لغت عربیه می‌بود و در معنی به لفظ، زاهد ششصد هزارساله را مفعول لفظ ساخته است.

و حاصل معنی آنکه زاهد ششصد هزارساله را که مثل گوساله است، پوزبندی ساخت و مهیا ساخت و در دهن وی آویخت، به جهت آنکه گوساله بی‌عقل بود به استعداد ازلی خود، که صلاح فهم نداشت و این پوزبند که ساخت برای این بود که تا نتواند که شیر علم دین بمکد و از او بهره‌ور نشود. زیرا که چون

استعداد آن نداشت و فعل او سبحانه مطابق حکمت آن بود، پس لاجرم حقّ سبحانه او را به حالی ساخت که شیر علم دین نمی‌تواند کشید و بر این غایت، غایت دیگر مرتّب است، چنانکه فرمود.

تا نتاند شیر علم دین کشید   تا نگردد گرد آن قصر مشید

و مراد از قصر مشید، آدم علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام است که او قصر اللّه تعالی است، که اللّه تعالی در او ظاهر شده با جمیع اسما و صفات خود، بر اسرار این قصر مطّلع نشود و همچنین واقع است که آدم را ماء و طین پنداشت و خود را از آدم علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام افضل دانست و به اسفل السّافلین مردود گشت.

و این بیت مشیر است به آنکه مؤمن را می‌باید که بر طاعت خود اعتماد ندارد و تکیه بر فضل حقّ سبحانه تعالی زند، که کسی را که استعداد عین خود معلوم نیست، او از حال ابلیس پند گیرد، که عبادت ششصد هزارساله به کار وی نیامد، چونکه استعداد وی اضلال بود.

شیخ افضل در حلّ این دو بیت گفته که: فعل برای لفظ زاهد مقدّر است، یعنی زاهد ششصد هزارساله را که ابلیس است، بند ساخت تا گرد این قصر مشید نگردد و آن را پوزبند ساخت، تا شیر علم نتواند مکید. پس بیت ثانی نشر بیت اوّل است غیر مرتّب.

و بر این تقدیر عاطف در هر دو بیت باید و بیان قصر مشید نگردد، که آن قصر مشید چیست و نیز گفته‌اند که شاید که در اصل نسخه زاهدی با یای مصدری باشد، که ناسخان آن یاء را یای تنکیر دانسته از خط حذف کردند غلطا. پس معنی آن باشد که زاهدی او عبادت ششصد هزارساله را پوزبند آن گوساله که ابلیس است، ساخت.

و بر این تقدیر خود ایراد کرد که اگر چنین بودی می‌فرمودند: طاعت ششصد هزارساله را که در زاهدی ششصد هزارساله را اضافت مرعی نمی‌ماند.

علم‌های اهل حسّ شد پوزبند   تا نگیرد شیر از آن علم بلند

یعنی علم‌های گرفتاران حواس که علوم فکریه‌اند بی‌انتها به سوی وحی غیر مأخوذ از انبیاء علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام پوزبند اهل آن شده و شیر علم دین نتواند کشید. از این بیت ظاهر می‌شود که مراد از پوزبند ابلیس در بیت سابق همان زهد خشک او و علمی که موجب تکبّر او گشته [است].

قطرهٔ دل را یکی گوهر فتاد　　　کآن به دریاها و گردونها نهاد

و آن گوهر جامعیت مر اسماء را و صفات را[ست] که این جامعیت در ما سوای قلب انسان نیست.

چند صورت آخر ای صورت پرست　　　جان بی‌معنیت از صورت نرست

مراد از معنی، معرفت حقیقت جامعهٔ الهیه، که در انسان ظاهر است.

جان کم است آن صورت بی‌تاب را　　　رو بجو آن گوهر نایاب را

یعنی بجو در آن جان حقیقت جامعهٔ الهیه را و نیست مراد از گوهر کمیاب، آن جان. اگر مراد از این جان فقط انسان کامل بودی، پس فرق میان کامل و غیر کامل نماندی.

وصف صورت نیست اندر خامه‌ها　　　عالم و عادل بود در نامه‌ها

عالم و عادل همه مفتی است بس　　　کش نیابی در مکان پیش و پس

می‌زند بر تن ز سوی لامکان　　　می‌نگنجد در ملک خورشید جان

اصل خامه‌ها بود، برای وزن شعر مخفّف شد. و خامه، قلم را گویند. و حاصل آنکه، قلم در نامه نویسد وصف کسی را، نمی‌نویسد وصف صورت را، بلکه اوصاف کمالیه می‌نویسد که همهٔ معانی از اندازهٔ کائنات نیست و این اوصاف و معانی از لامکان آمده، که اوصاف، اوصاف جان است و جان از لامکان است و در اندرون افلاک جان نمی‌گنجد و خورشید جان عبارت است از جانی که منوّر است مثل خورشید، تا ادراک کند آن حقیقت جامعه را.

این سخن پایان ندارد هوش دار　　　گوش سوی قصهٔ خرگوش دار

.....

ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانش

آدمی را زین هنر بیچاره گشت　　　خلق دریاها و خلق کوه و دشت

یعنی آدمی با وجود آنکه ضعیف البدن است و همهٔ خلق اگرچه قوی البدن است از هنر آدمی ناچار گشتند و کوه و دشت و ساحل‌ها گرفتند.

خلق پنهان زشتشان و خوبشان　　　می‌رسد هر دم به هر دل کوبشان

یعنی خُلق بد و نیک که پنهان است در آدمی هر دم کوب این خلق می‌رسد و در ابیات بعد خُلق را

تمثیل به خار کرده، مضرّت خُلق به دنیا فرمودند و ارشاد فرمودند که حسّ را مبدّل باید کرد، تا آن دشمنان وسوسه و غیر آن ظاهر شوند و مشکل دفع آن حلّ شود.

/۴۵/ بازجستن نخچیران، اندیشهٔ خرگوش

گفت پیغمبر بکن ای رایزن　　　مشورت کالمستشار مؤتمن

امر به مشورت در قرآن شریف واقع است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ»(آل عمران: ۱۵۹) مشاورت بکن به آنها در کار.

و در حدیث: «المستشار مؤتمن» امر به مشورت نیست. قصّهٔ آن، آن است: ابوالهیشم را پرسید آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «هل لک خادم؟». ابوالهیشم گفت: «لا». پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: وقتی که آیند ما را بندی‌ها، پس بیاور تو ما را. پس آورده شد دو رأس[۱] پیش نبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . ابوالهیشم پس فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم هر که را خواهی ازین دو بگیر. پس عرض کرد ابوالهیشم تو اختیار کن از این دو یکی را برای من. پس فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «انّ المستشار مؤتمن» یعنی کسی که مشورت طلبیده شود، از داد امین است، که هرچه به نظر خیر نماید بگوید و در این خیانت نکند. بگیر از این دو رأس این را. دیده‌ام که نماز می‌گذارد و فرمود مرا: ابوالهیشم! بگیر کار به معرفت، یعنی رنج مده او را در کار.

پوشیده داشتن خرگوش، راز را از نخچیران

گفت هر رازی نشاید باز گفت　　　جفت، طاق آید گهی، گه طاق جفت

یعنی بیشتر است که امر متعکس می‌گردد و در چیزی که صلاح دیده شود به فساد منقلب می‌گردد. پس راز گفتن و مشورت گرفتن اگرچه صلاح می‌نماید، احتمال است که فساد گردد.

و آنچه که محمدرضاگفته که مصاحب که منفرد از تو شود گاهی مصاحب دیگری می‌شود، پس زوج می‌گردد و مستشار منفرد نمی‌باید.

شارحی گفته که این خلاف محاوره است و محاوره این قول در انعکاس است.

از صفا گر دم زنی با آینه　　　تیره گردد زود از ما آینه

---

۱. رأس به معنی سر بالای چیزی. منتخب در اینجا مراد از دو کس [است].

شیخ ولی‌محمّد گفته که: راز را با آینه تشبیه دادند. یعنی چون آینه از دم زدن مکدّر و خراب می‌شود، همچنین راز از گفتن خراب می‌شود.

این وجه وجیه است از آنکه شارحی دیگر گفته: یعنی چنانکه آینه را از سبب صفا تاب[1] تحمّل دم نیست، مستشار را نیز از تنگ ظرفی طاقت اخفا نیست و این شارح تشبیه مرکب به مرکب اعتبار کرده، نه تشبیه اجزا به اجزا.

پس ایراد شیخ ولی‌محمّد به اینکه از صفا و تنگ ظرفی چه مناسبت، ساقط است و اگر گفتی چنانکه آینه را به سبب صفا تاب[2] تحمّل دم نیست، همچنین مستشار را تحمّل نیست، به سبب ساده‌لوحی طاقت اخفا نیست و ساده‌لوحی را به صفا مناسبت تامّ است، وجهی داشت.

و آنچه محمدرضا گفته که خطاب مولوی قدّس سرّه به اوّل است، یعنی مصاحب آینه است، اگر صاف است هرچه هست خودبخود منقّش می‌شود، دم زدن چه شود و اگر دم زنی مکدّر گردد. پس شارحان بر آن مؤاخذه کرده که منع مشورت برای افشای راز است نه برای کدورت همراز و این کلام حقّ است.

در بیان این سه کم جنبان لبت   از ذهاب و از ذهب در مذهبت

اشارت است به این قول: «استر ذهابک و ذهبک و مذهبک» پنهان دار ذهاب خود را در سفر تا مفسدی همراه تو نشود و زر خود را تا دزدی نگیرد و راه سفر خود را تا در آن راه مفسدی برای افساد در راه ننشیند.

ور بدانی با یکی گو الوداع   کلّ سرّ جاوز الاثنین شاع

یعنی هر سرّ که تجاوز از دو لب کرد، شایع گردد، زیرا که چون از دو لب بیرون شود، شاید کسی بشنود از دو، از او دیگری خواهد شنید و آن یار را یاری بود، «از یار یار اندیشه کن».

و این اولی و انسب به مقام است از آنکه ظاهر لفظ می‌خواهد، که اگر گوید با یک کس گوید که اگر راز از این دو کس که گوینده و شنونده‌اند تجاوز کند، شایع می‌گردد.

و بر این تقریر معنی مصراع اوّل چنین باشد که اگر راز بگویی با یکی بگو، نه با دو کس. پس الوداع

---

۱. در اصل: یات.

۲. در اصل: یات.

زائد می‌افتد و بر تقریر اوّل معنی چنین است که اگر گویی با یکی راز را، پس راز را وداع بکن، که او از تو می‌رود و شایع گردد.

گر دو سه پرّنده را بندی نهم　　　بر زمین مانند محبوس از الم

تشبیه آراء مختلفه است با پرنده‌ها و تشبیه مرکب است بی‌تشبیه اجزاء. یعنی چنانکه پرنده‌ها که بربسته است، محبوس‌اند، موافق طبع خود نمی‌توانند کرد و مزاحم طبع دیگری می‌توانند شد، همچنین آراء مختلفه تا که اندرون محبوس‌اند، مزاحم فی ما بین آنها واقع نمی‌توانند شد و در وقت مشورت از اندرون برآیند. پس مزاحمت بیان آزاد واقع شود و عزم به رای نماند و کار تباه شود. این‌چنین میر نورالله رحمه اللّه گفته و این وجه دیگر است مر بیان کف را از مشورت.

و این وجه وجیه است، تعسّف در آن نیست و نه منافات دارد با سابق، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان برده و گفته که: در ابیات سابقه منع مشورت برای افشای راز است، نه برای تزاحم آرا و ندانست که در بیان وجهی در ابیات سابقه و وجه دیگر در این بیت چه منافات است و چه مضایقه و آنچه او گفته که تشبیه راز مستور است با مرغ محبوس، تا که راز مستور است پرواز نمی‌تواند کرد و چون از دل به زبان آید، پرواز کرده به اشخاص برسد و شایع گردد و نیز می‌تواند شد و بر این تقریر توضیح مذکور در ابیات سابقه است.

مشورت دارند سر پوشیده خوب　　　در کنایت با غلط افکن مشوب

مشوب: به فتح میم و ضم شین معجمه و سکون واو موحّده بر وزن مقول، آمیخته شده و مخلوط (از منتخب و لطائف و کشف).

خرگوش می‌گوید مشورت باید کرد، امّا به وجهی که راز ظاهر نشود. به نوعی مشورت باید کرد که رای او گرفته شود و رای خود مکنی باشد و اگر گفته شود با غلط مشورت گفته آید که مستشار در غلط افتد، که زین رای پیش وی نیست، بلکه دیگر است.

قصّهٔ مکر کردن خرگوش با شیر و به سر بردن

دمدمهٔ ایشان مرا از خر فکند　　　چند بفریبد مار این دهر، چند

دمدمه: فریب و از خر فکندن در محاوره از مطلب دور انداختن است. یعنی فریب ایشان مرا از مطلب دور ساخت و هلاک کرد. کذا فی شرح الشّیخ افضل. و محمدرضاگفته: یعنی پایهٔ مرا از خر هم پست‌تر کرد، که بازی خوردم.

شیخ ولی محمّد گفته که: این خلاف محاوره است.

سخت درماند امیر سست ریش / چون نه پس بیند نه پیش از احمقیش

سست ریش احمق است. از اینجا مقولهٔ مولوی است.

راه هموار است و زیرش دام‌هاست / قحط معنی در میان نام‌هاست

این مثال شیخان مزوّران است. ایشان به منزلهٔ راهی‌اند که ظاهرش هموار باشد و زیر آن دامها باشد. هرکه در آن رود گرفتار دام شده، هلاک شود.

و همچنین این شیخان افعال و اقوال شایسته دارند، لیکن همه دام گرفتاری طالب است و قحط معنی است.

و معنی عبارت از معرفت در میان آنها، اگرچه نام بلند دارند و شهرت بسیار دارند.

به زیر دلق مرقع کمندها دارند / دراز دستی این کوته آستینان بیین.

و احتمال دارد که نامها مخفف نامه‌ها باشد و از معنی مشاهده مراد باشد در مصراع ثانی و حاصل آنکه مشاهده از کتاب‌ها[1] میسّر نمی‌شود.

لفظها و نام‌ها چون دام‌هاست / لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست

لفظ شیرین و نام نیک مشبّه به دام و ریگ است. یعنی الفاظ شیرین و نام نیک دام سخن است و لفظ شیرین و چرب‌زبانی به الفاظ توحید نه معرفت که از آن شیخان صادر می‌شود، ریگ است که آب عمر را می‌برد و ضایع می‌سازد و در بعضی نسخ بعد این بیت این بیت است:

عمر چون آب است و وقت او را چو جو / خلق باطن، ریگ جوی عمر تو

شارحی گفته که: این بیت از ملحقات است، در نسخهٔ مصحّحه نیست و ظاهر همین است که ربط ما بعد خوب نمی‌افتد و در این بیت عمر را چو ریگ گفته، وقت را مشبّه به جو ساخته، خلق باطن را ریگ گفته.

آن یکی ریگی که جوشد آب از او / سخت کمیاب است رو آن را بجو

---

۱. در اصل: کتب‌ها.

سابق در این ابیات و این صاحب آن الفاظ را ریگ گفته و این ریگ را دو قسم ساخته: یکی آن ریگ است که از او آب که در او حیات جاودانی است و آن معرفت و علم است، می‌جوشد و این کمیاب است و او مرد خداست و قسم دیگر ریگ خشک که آب عمر خشک فانی کند و ضایع سازد و آن غیر مرد حقّ است از آن جمله شیخان مزوّران‌اند.

لوح حافظ لوح محفوظی شود　　　عقل او از روح محفوظی شود

یعنی لوح مدرکهٔ او که حکمت از حکیم اخذ کرده است، لوح محفوظ گردد، که در آن همهٔ اسرار منقّش‌اند و عقل او از ارواح اعظم صاحب خط شود، که از او اسرار بردارد.

چون معلّم بود عقلش ز ابتدا　　　بعد زآن شد عقل شاگردی ورا

یعنی عقل او را در ابتدا معلّم او بود و چون حکمت از حکیم گرفته، عقل او شاگرد او شد و در بیت بعد می‌فرمایند: حال عقل حال جبرئیل است در شب معراج اوّل دلیل آن سرور بود تا رسیدن به سدره، بعد از آن شاگرد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم شد و طاقت نداشت که همراهش شود.

و در قصّهٔ معراج مذکور است که چون سید کائنات صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از مقام جبرئیل پیش رفت، جبرئیل ایستاد. سید عالم فرمود: یا اخی رفاقت چرا نمی‌کنی؟ جبرئیل گفت: «لو دنوت انملة لاحرقت سحاب الجلال»؛ اگر قریب شوم به قدر انگشت، هرآینه بسوزند سحاب جلال حقّ.

منبع حکمت شود حکمت طلب　　　فارغ آید او ز تحصیل سبب

یعنی فارغ آید از تحصیل حکمت و از سبب حصول حکمت بر وی از وهب حقّ فائز شود و سرّش آنکه از ابتدای ارادت و طلب تا وصول به فنا و نزول به بقا بعد فنا به سوی بشریت محتاج به وسائط است. چون شیخ و شیخ شیخ محتاج اسباب که ریاضت و مجاهده است، چون به برکت شیخ و ریاضت او را از روح آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، مناسبت پیدا شد و به وساطت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به مرتبهٔ فنا و بقا بعد الفنا رسید و به این مرتبه رسید که علوم از حقّ گیرد و حاجت به شیخ و ریاضت باقی نمی‌ماند و آنچه که ریاضت می‌کند برای ادای شکر می‌کند، و شکر بر وی فرض است نه برای احتیاج. و توهّم نکنی که فرض از وی ساقط می‌گردد و این نمی‌تواند شد بلکه فرائض بر وی مفروض‌اند به جهت ادای شکر به ادای فرائض و چون او به این مرتبه می‌رسد، علوم را

از حقّ می‌گیرد بلا وساطت و وساطت از میان برخیزد،[۱] به این مرتبه نرسیده است مگر به واسطهٔ رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم .

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب سابع و ستّون و ثلاث مائة بیان فرمودند که: چون تلمیذ به این درجه برسد از حقّ شنود و هرچه بگوید او شنود و مستغنی از شیخ می‌گردد و این حال حضرت ابوبکر صدّیق(رض) بود با رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که از حقّ می‌شنود، چنانکه رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از حقّ می‌شنود و چون تلمیذ به این مرتبه رسد، حاجت شیخ نماند و از مفارقت شیخ تغیری در وی پیدا نشود، چنانکه امیرالمؤمنین ابوبکر(رض) را تغیر در وی پیدا نشد، لهذا مستحقّ امامت و تقدیم گشت. اینکه ذکر کرده شده است به او، تفصیل آن از آن باب از فتوحات باید طلبید.

هرکه جبر آورد خود رنجور کرد　　　تا همان رنجوریش مهجور کرد

گفت پیغمبر که رنجوری به لاغ　　　رنج گیرد تا بمیرد چون چراغ

یعنی هرکه بی‌دعوی قدرتی، خود و مجبور بودن خود در این اتیان ریاضت، کرده معطّل نشست، او خود را به منزلهٔ مریض ساخت، چنانکه مرض به مرگ می‌رساند، جبر او را نیز ممنوع سازد و از عروج و معرفت و قلب او را میت می‌سازد و این موت ابدی است و حدیث:

«ان تمارضتم تمرّضوا» اگر شما به تکلیف خود را مریض می‌نمایید، مریض خواهید شد.

در واقع مولوی قدّس‌سرّه به لسان اشارت بر این مرض حمل فرمودند، یعنی اگر خود را مسلوب القدرة می‌نمایید، مریض خواهید شد به مرض قلبی و بی‌معرفت خواهید ماند و بودن بی‌معرفت موت ابدی است قلب را.

جبر چه بود بستن اشکسته را　　　یا به پیوستن رگ بگسسته را

چون در این ره پای خود بشکسته‌ای　　　بر که می‌خندی چو پا را بسته‌ای

وآنکه پایش در ره کوشش شکست　　　در رسید او را براق و بر نشست

یعنی آن نیست جبر که جبری زعم می‌کند از سبب قدرت، بلکه جبر عبارت است از بستن اشکسته

---

۱. در اصل: + اگر.

و مثل او و چون در راه سلوک به سوی حقّ پای بشکست و خود را فنا نساخت، جبر چه چیز خواهد کرد و لائق آن خواهد شد که عقلا بر وی خنده کنند و او که پای خود را بشکست، یعنی ریاضت بلیغ نمود و بقا بعد فنا حاصل کرد.

این بقا بعد فنا اشکستن اوست و این جبر محمود است و این کس را عروج به حقّ معطی خواهد شد و براق او را خواهد رسید و آن صورت اجمال و ریاضات وی است، روح بر آن سوار شده عروج کند به سوی حقّ. اوّل حامل در این بود که عبارت از این اعمال و ریاضات است محمول دین شد که وی بر دین خود سوار است، که براق مصوّر شد و این است معراج اولیاء.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب رابع عشر و ثلاثمائة از فتوحات بعد تحقیق معراج رسل و بعد تحقیق اینکه به سوی معراج رسل اولیا را سبیل هست البتّه می‌فرماید که معراج اولیا به همت‌های اولیاست و در این معراج انبیا هم شریک با اولیاءاند از جهت بودن آن انبیاء اولیاء به اختصاص انبیا به معراجی که مخصوص[1] به انبیا است. پس عروج می‌کند و بی همّت خود و بصیرت خود بر براق عمل خود در قرب صدق حقّ به معراج معنوی می‌رسند با اولیا آن معارف که عطا می‌کند اولیا را که مختصّ با اولیاست از مراتب و تشریف.

/۴۶/ تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه   بعد از آن فرمان رساند بر سپاه

.....

گر تو را اشکال آید در نظر   پس تو شکّ داری در آن شقّ القمر

تازه کن ایمان نه از قول زبان   ای هوا را تازه کرده در نهان

تا هوا تازه است ایمان تازه نیست   کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست

یعنی اگر تو را اشکال آید در نظر فکری بر گفتهٔ ما، پس این اشکال مثل اشکال است در انشقاق قمر که بعض اهل هوا کرده‌اند، به این وجه که قمر بر آسمان بود و همه کسان مشاهدهٔ آن می‌کردند. پس از روایت صحابه که در مکه بودند ثابت نمی‌تواند شد و این گروه آیت بر اخبار از قیامت تأویل

---

۱. در اصل: + که.

می‌کنند، که در قیامت انشقاق خواهد شد و تعبیر آن به صیغهٔ ماضی از جهت مقطوعیت اوست.

و این اشکال غلط است، زیرا که مسلّم است که قمر بر آسمان بود لیکن این نیست که همهٔ کسان در هر وقت به سوی قمر می‌دیدند و نگاه می‌کردند و انشقاق به وقت شب بود و مردمان را در آن وقت اشغال کثیرهٔ مختلفه می‌باشد و زمان بودن قمر منشقّ هم قصیر بود. پس البتّه لازم است که کسی نبیند مگر آنها که نگاه آنها در آن وقت به سوی قمر بود و این‌ها اقلّ قلیل‌اند.

شاید آن اقلّ دیده باشند در بعض نواحی و چون این اقلّ خبر کردند آن اکثر را که ندیده بودند، آن اکثر تکذیب آن اقلّ نمودند به جهت غریب بودن این حادثه.

پس قول[1] اقلّ مقبول نیفتاد نزد ایشان و روایت آن مروی نشد در هر ملل، بلکه ملل کفر آن را که کتمان نمود بر او کتمان ممکن بود به جهت بودن رائیان اقلّ القلیل و اللّه تعالی مخبری است به آن. پس ما را شک نیست در آن و تأویل آنها مردود است به جهت آنکه ابوجهل می‌گفت محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم سحر کرد دیدهٔ ما را و سحر نمی‌تواند کرد دیده‌های کسانی که در مجلس انشقاق حاضر نبودند و بعد چند روز مسافران از اهل تجارت آمدند و آنها نقل کردند که در فلان ساعت از شب فلان، در میدان که بودیم دیدیم قمر را که منشقّ شده است. پس ابوجهل گفت که این سحر مستمرّ آفاق است و عالم را گرفته است.

پس این آیه بر او نازل شد بعد: «وَ اِنْشَقَّ اَلْقَمَرُ وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ»(قمر: ۱-۳)؛ یعنی اگر بینند معجزه را، گویند که سحر مستمرّ است. پس نزول این آیه بعد «انشقّ القمر» حکم می‌کند به فساد این تأویل.

تا هوا تازه‌ست ایمان تازه نیست | کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست
کرده‌ای تاویل حرف بکر را | خویش را تاویل کن نه ذکر را
بر هوا تاویل قرآن می‌کنی | پست و کژ شد از تو معنیّ سنی

در این ابیات مولوی قدّس‌سرّه حکم می‌فرمایند که در اخبار الهیه تأویل نباید کرد.

و حاصل آنکه تازگی ایمان از گفت و اقرار لسانی فقط نیست، بلکه تا که هوا در دل مستقرّ است و اعتقاد

---

۱. در اصل: اول.

برطبق هواست، ایمان تو پژمرده است، این قفل دروازهٔ دل است، ایمان تازه داخل شدن نمی‌تواند داد.

تو تأویل حرف قرآن می‌کنی و خود را عامل و راجع سوی قرآن نمی‌کنی که ایمان به آن آری بلا تأویل و از فکر باطل تأویل قرآن می‌کنی و فکر را مقدّم داشتی بر قرآن از هوا تأویل می‌کنی، پس محروم می‌شوی از دریافت معنی و حقیقت نفس الامر و این حکم است به فساد تأویلات اهل کلام و دانستن کلام اللّه را و کلام رسول وی را بر معنی مبادر بلا تأویل و ایمان به آن لازم است.

و این مطابق و موافق مذهب مجتهدین کرام است در صفات الهیه که واقع است در کلام اللّه و کلام رسول وی و مجتهدین کرام حکم کردند که ایمان به آن فرض است و سؤال تدقیق در آن حرام است.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در مواضع غیر عدیده بر مأولین تشنیع فرمودند و در فصوص الحکم فرمودند که: کسی که آیات تشبیه را تأویل کند و به تنزیل مجرّد قائل شود و تشبیه را ردّ کند، مثل آن کس است که ایمان آرد به بعض و کافر گردد به بعض و صفاتی که اللّه تعالی خود را به آن موصوف گردانیده مثل سخریت و استهزاء و استواء بر عرش و طیّ سماوات و زمین[1] و امثال آن ایمان به آن فرض است، اگرچه عقل فکری حکم به استحالت می‌کند.

پس می‌باید مؤمن را که مسلّم دارد همهٔ نصوص را بلا تأویل و ذات احدی وی را سبحانه منزه داند و در مرتبهٔ کثرت اسمائیه موصوف گرداند به صفاتی که اللّه تعالی وصف کرده است بدان خود را، اگرچه عقل محال داند آن را که این از حالت حکم خلاف واقع است و هرکه تأویل را راه ندهد، مؤمن مسلّم و مقلّد اللّه و رسول باشد.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب سی و پنجم در فتوحات حکم فرمودند به اینکه کسی که تأویل کند در اخبار اللّه و رسول وی ایمان وی ایمان به تأویل خود است، نه به اخبار اللّه و رسول. اعاذنا اللّه من هذا.

تأویل رکیک مگس

عالمش[2] چندان بود کش بینش است ‌‌ ‌‌ چشم چندین فکر هم چندینش است

در بیت سابق گفته که از سبب تنگی نظر چنین دریای عظیم به نظر آمد. اینجا حکم عام می‌فرمایند

---

۱. در اصل: همین.

۲. ن. ب: فکرتش.

که این عالم که دنیاست در نظر آن کس که بینش وی کم است، بس فراخ می‌نماید و کسی که بینش او گشاده است، این عالم تنگ می‌نماید، که او دید عالم دیگر دارد.

لهذا عارف از این جهان تنگ بیزار است و روح او ربّ امتنی ندا[1] دارد و در مصراع ثانی چشم چندین کنایت است از چشم وسیع که چشم وسیع گویا چند چشم‌هااند.

رنجیدن شیر از دیر آمدن خرگوش

شیر می‌گفت از سر تیزیّ و خشم　　　کز ره گوشم عدو بربست چشم

یعنی شنیدن فسون چشم را کور کرد از دیدن مآل.

پوست چه بود گفته‌های رنگ‌رنگ　　　چون زره بر آب کش نبود درنگ

و آن گفته‌ها ثبات ندارد و نقش بر آب‌اند، چون حلقه‌های زره که بر آب افتد ثبات ندارد.

پوست باشد مغز بد را عیب پوش　　　مغز نیکو را ز غیرت غیب پوش

[عیب] در مصرعهٔ اوّل به عین مهمله است و در مصراع ثانی به غین معجمه است و حاصل آنکه مغز بد را پوست پوشندهٔ عیب است و مغز نیکو را غیرت غیب پوش است که پنهان در عیب است و اگر در مصراع ثانی همه به عین مهمله باشد، پس عیب‌پوش به معنی پرده‌پوش یعنی غیرت پرده‌پوش است و یا پوش به معنی لابس باشد و معنی آن باشد که پوست مغز نیکو را لابس عیب است که عیب بر خود نمی‌گیرد.

این تلمیح است به آنکه انسان ناقص که بی‌معرفت است این بدن او را پرده‌پوش است که از جملهٔ آدمان معدود می‌شود. امّا انسان کامل که بامعرفت است از غیرت نهان شده که متمیز از ناقص نمی‌شود و عیوب را بدان می‌گیرد که به او منسوب می‌گردد.

باد در مردم هوا و آرزوست　　　چون هوا بگذاشتی پیغام هوست

یعنی هوا که در انسان است مانع است از وصول الی اللّه و شنیدن کلام وی. چون از هوا باز رست، واصل باللّه تعالی گردید و سامع کلام او تعالی شده.

---

۱. در اصل: در متن چنین است.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب ثلاثون و یکم و ثلاثمائة فرمودند که: از هوا عبارت کرده شده اللّه تعالی در غیر خود و هوا اعظم الهیهٔ متّخذه است و این هوا واضع هر معبود است که عبادت کرده شد. قال اللّه: «أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اِتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰاهُ وَ أَضَلَّهُ اَللّٰهُ عَلىٰ عِلْمٍ»(جاثیه: ۲۳)؛ آیا پس دیدی خبر ده مرا آن‌کس را که آله خود ساخت هوای خود را و گمراه کرد او را اللّه تعالی بر علم وی، یعنی با بودن علم وی به آنکه او آله نیست، اگر غلبه نبودی هوا را، هوای انسان این‌چنین اثر نکردی که خود معبود آن انسان شد، با وجود آنکه می‌داند که آله نیست و در روز قیامت آن هوا متجسّد خواهد بود، که موطن، موطن تجسّد معنی است، چنانکه موت متجسّد خواهد شد.

و نیز فرموده در باب مذکور وقتی که خواهد رسید عقوبت بر عابدان غیر خدا به حدّ عقوبت و مدّت عقوبت تمام خواهد شد، بعد وی متجسّد خواهد شد اهوای عابدان غیر اللّه، آن اهوا که به سبب آن عبادت کرده‌اند غیر اللّه تعالی را و این تجسّد بر آن صورت خواهد شد که اعتقاد کرده‌اند غیر اللّه تعالی را آله وقت عبادت.

پس واقع خواهد شد عذاب به آن صورت تا که باقی ماند حکم اسما دائما و باقی خواهد ماند ساکنان دار جهنّم از ناس که عابدین غیر اللّه تعالی اند. پس خواهند دید صور اهوای خود را که عذاب کرده می‌شود، پس متنعّم خواهند شد ملاء نار از این صور اهوای.

نام احمد نام جمله انبیاست　　　چونکه صد آمد نود هم پیش ماست

بدان که حقیقت محمّدیه جامع جمیع حقایق است و فیض به همهٔ حقایق نیست، مگر از حقیقت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و ولایت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جامع جمیع ولایات است و مقام محمّدی جامع جمیع مقامات اولیاء است و نبوّت و رسالت محمّدیه جامع جمیع نبوات و رسالت است. پس رسالات رسل، پرتو رسالت اوست صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم .

پس محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جامع همهٔ حقائق انبیا و رسل است و کمال وی جامع کمالات همهٔ انبیا و رسل است و مولوی قدّس‌سرّه به این بیت افادهٔ این معنی نموده‌اند.

د[۱] ربیان مکر خرگوش و تأخیر او در رفتن

تا چه عالم‌هاست در سودای عقل　　　تا چه با پنهاست این دریای عقل

بحر بی پایان بود عقل بشر　　　بحر را غواصّ باید ای پسر

ظاهر آن است که مراد عقل بشری است و حاصل آنکه چه ادراک می‌کند و چه احکام از او روی داده می‌شود و در وی عجیب عالم ادراک است و شیخ ولی‌محمّد بر عقل کلّ حمل کرده است و گفته که مراد از عقل، ذات حقّ است.

مولوی قدّس‌سرّه لفظ جان و لفظ عقل بر ذات حقّ اطلاق می‌کنند و بر تقدیر اخیر حاصل آنکه این همه عالم، تعینات حقّ‌اند. پس در حقّ سبحانه عجب توسعه است که این همه تعینات را قبول می‌کند.

صورت ما اندر این بحر عذاب　　　می‌دود چون کاسه‌ها بر روی آب

تا نشد پر بر سر آب است طشت　　　چونکه پر شد طشت در وی غرقه گشت

عذاب به معنی شیرین و خوش و بحر عذاب کنایت از ذات حقّ داشته و حاصل آنکه صورت ما که متعینات‌اند، در این بحر ذات مثل کاسه می‌رود و آب ذات مختفی است و کشتی این صورت است و مادام که خالی از عشق است بر سر آب می‌رود و آب مخفی است و همین صورت ظاهر است و چون پر از عشق شد، غرق در بحر خواهد شد و فنا در ذات خواهد شد.

و کسی این توهّم نکند که در وقت فنا تعین مرتفع می‌گردد و عین حقّ می‌شود، که این زندقه است، بلکه معنی آن است که شهود تعین از او رفت و شهود ذات حقّ باقی ماند.

و شیخ افضل قدّس‌سرّه گفته که: حاصل آن است ظاهر ما به وجهی است که جهت باطن بر وی غالب نگشته، به عالم عقل راه ندارد و هرگاه که باطن بر آن ظاهر غالب آمد، آن ظاهر ما در آن عالم می‌رود، چنانکه طشت تا که پر نمی‌شود بر سر آب باشد و چون از آب پر می‌شود، غرق می‌گردد.

و از این ظاهر می‌شود که بحر عذاب را کنایت از عالم عقل داشته و بر این تقریر مراد از غلبهٔ باطن، غلبهٔ روحانیه که باطن روحانی است [می‌باشد] و این تقریر هم می‌تواند شد، لیکن آنچه گفته شد اولی و انسب به ما بعد است، کما لا یخفی علی الذّوق./٤٧/

---

۱. در اصل: + هم در.

عقل پنهان است و ظاهر عالمی　　　صورت ما موج یا از وی نمی

این مثال دیگر است یعنی چنانکه عقل پنهان است و ظاهر عالم صورت است همچنین ذات حقّ که معبر به بحر عذاب است، پنهان است و صورت ما که متعین است موج آن بحر است و یا نم از آن بحر است، یعنی از شئونات آن ذات است و بر تقریر شیخ افضل بیتین قبل را این مثال نیست، بلکه تحقیق اوست، کما لا یخفی.

هرچه صورت می وسیلت سازدش　　　زآن وسیلت بحر دور اندازدش

تا نبیند دل دهندهٔ راز را　　　تا نبیند تیر دورانداز را

و مراد از وسیله ساختن چیزی را، آن است که از عبادت او تقرّب به آن بحر پیدا شود چنانکه کافران می‌گفتند: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اَللّهِ زُلْفى»(زمر: ۳)؛ عبادت نمی‌کنیم بتان را مگر برای آنکه قریب گردانند ما را به سوی اللّه تعالی و یا آنکه ادراک او مؤدّی به معرفت کما ینبغی می‌شود، و چنانکه فلاسفه خواستند که از نظر عقلی ترتیب دلیل داده حقیقت حقّ منکشف شود.

پس مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند هرکه به این نمط وسیله سازد، آن وسیله او را از بحر دور می‌اندازد، که هرگز راز نبیند و او را نبیند که دور اندازنده‌تر است و آن ذات حقّ که تأثیر می‌کند.

و این تقریر انسب است به آنچه گفته شد در ابیات سابقه که بحر عذاب کنایت از ذات حقّ است و در این قول مولوی قدّس‌سرّه اشارت است به آنکه چیزی را که صورت وسیله نسازد، بلکه بحر وسیله ساخته است چون رسول و اعمال شرعیه و مرشد، آن وسیله‌ها به بحر خواهند رسانید.

اسب خود را یاوه داند در ستیز　　　می‌دواند اسب را در راه تیز

اسب خود را یاوه داند آن جواد　　　اسب خود او را کشان کرده چو باد

در فغان و جستجو آن خیره‌تر　　　هر طرف جویان و پرسان دربه‌در

کآنکه دزدید اسب ما را گو که کیست　　　اینکه زیر ران توست ای خواجه چیست

آری این اسب است لیکن اسب کو　　　با خود آ ای شهسوار اسب‌جو

در ابیات سابقه ارشاد به آن بود که ما پیش از شئونات حقّ و صور حقّ نیستیم و حقّ با ماست، پس طلب او نیست مگر طلب علم او، نه طلب عین او که با ماست و این معنی را تمثیل دادند به شخصی

که سوار اسب است و اسب می‌جوید و اوصاف اسب خود می‌داند، به آن اوصاف می‌جوید و چون عین بصیرت او مفتوح گردد، داند که همین اسب بود که با ماست. همچنین حال ماست اگرچه با حقّیم و حقّ را می‌جویم و بعد فناء عین بصیرت مفتوح گردد و بدانم که حقّ باین از ما نبود.

این از قبیل تمثیل مرکب است و شرّاح دیگر از اسب، مراد داشته‌اند روح را و از راکب، بدن و گفته که گاهی روح را مرکب گویند و گاهی تن را. و اینجا روح را مرکب قرار داده و تن را راکب.

و بر این تقدیر این ابیات را علاقه از ما قبل نمی‌ماند، مگر بر تقریر شیخ افضل که گذشته مر قول وی قدّس سرّه را: «صورت ما اندر این بحر عذاب».

جان ز پیدایی و نزدیکی است گم　　　چون شکم پر آب لب خشکی چو خم

ظاهر آن است که این مثال دیگر است که جان با وجود که پیداست و نزدیک از نظر است و گم است که دیده نمی‌شود و همچنین ذات حقّ سبحانه که از آن کنایت به بحر عذاب شده بود با وجود چنین پیدایی که نفس وجود است و چنین قریب که عین این شئونات است، باطن است، ظاهر نیست و از شرح شیخ ولی‌محمّد معلوم است که مراد از لفظ جان، ذات حقّ است و بر این تقدیر معنی ظاهر است.

در درون خود بیفزا درد را　تا ببینی سرخ و سبز و زرد را

یعنی به عشق متّصف باید بود، تا که صفات حقّ به تو مکشوف شود، تا شناسی ذات متّصفه را به کشف بدون عشق چیزی نمی‌تواند شد.

کی ببینی سرخ و سبز و بور را　　　تا نبینی پیش از این سه نور را

لیک چون در رنگ گم شد هوش تو　　　شد ز نور آن رنگها روپوش تو

چونکه شب آن رنگها مستور بود　　　پس بدیدی دید رنگ از نور بود

نیست دید رنگ بی نور برون　　　همچنین رنگ خیال اندرون

مربوط است به قول وی قدّس سرّه:

«تا نبینی سرخ و سبز و زرد را»،

تمهید آن است که آنچه ما بعد خواهند فرمود، مثال است برای عدم معرفت شئون بدون نور حقّ سبحانه.

باز نور نور دل نور خداست　　　کاو ز نور عقل و حسّ پاک و جداست

پس هر چیز کما ینبغی دیده می‌شود از نور حقّ و نیز نور حقّ نفس ذات حقّ است که عین وجود است و اگر این وجود ساری نبودی در این شئونات هرگز چیزی دیده نشدی بلکه به واقعیت نیامدی.

لاجرم ابصارنا لا تدرکه   و هو یدرک بین تو از موسی و که

این تمثیل نتیجهٔ ما قبل است و این اشاره به این آیت: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»(انعام: ۱۰۳)؛ یعنی حقّ سبحانه را ابصار درک نمی‌کند. ظاهر آن است که مراد از درک رؤیت با احاطهٔ ذات است و این نمی‌تواند شد مگر آنکه از پرده بیرون شده مرئی و محدود می‌گردد و این نمی‌تواند شد، که حجاب تعین مرتفع نمی‌تواند شد و این منافی رؤیت در تجلّیات نیست و اگر از ادراک مطلق رؤیت مراد داشته شود، آن هم صحیح است، که چشم حسّی نمی‌تواند دید حقّ را و عارفان را که رؤیت می‌شود، از بصیرت که چشم دل است می‌شود.

و آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که اگر ادراک به معنی رؤیت دارند، پس صحیح نیست، مگر نزد اهل ظاهر که قائل به نفی رؤیت‌اند در دنیا، ساقط است.

و هو یدرک بین تو از موسی و که

حاصلش آن است که عدم ادراک حقّ را و عدم رؤیت حقّ، از حال موسی علیه‌السلام و حال کوه ظاهر می‌شود.

و تحقیقش آن است که موسی علیه‌السلام رؤیت طلبیده بود و رؤیت، رائی را می‌خواهد. پس از حقّ جواب رسید که تو را طاقت نیست به رؤیت.

رؤیت شود آن زمان که متجلّی باقی ماند. چون حقّ متجلّی شد بر جبل، باقی ماند و موسی علیه‌السلام مصعوق گشت. پس رائی باقی نماند تا رؤیت حاصل شود.

پس معلوم شد که رؤیت حقّ از بصر نمی‌تواند شد و اگر گویند که این وجه موجب است که رؤیت در آخرت هم نشود، گفته آید که در آخرت بصر جدید خواهد شد و خاصیت بصیرت پیدا خواهد کرد و حکم آن دار مخالف این دار است که در آن دار تجلّی حقّ سبحانه موجب صعقهٔ متجلّی له نیست. و بعد متجلّی شدن حقّ، متجلّی له باقی می‌تواند ماند.

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان   یا چو آواز سخن زاندیشه دان

سابق گفته بود قدّس‌سرّه که صورت همان کائنات و معنی ذات حقّ که بحر عذاب از آن کنایت بود. اینجا تمثیل دیگر می‌فرمایند که صورت همچون شیر است و معنی چون بیشه، که بیشه اصل شیر است و یا صورت مثل آواز و سخن و معنی مثل اندیشه، که اصل آن سخن است و شیر را و آواز را بقا نیست و بیشه و اندیشه را بقاست. همچنین صورت را بقا نیست و اصل آن که ذات حقّ است باقی است.

چون ز دانش موج اندیشه بتافت　　　　از سخن و آواز او صورت بساخت

در این بیت که اشارت است به آنکه کلام نفسی عین کلام لفظی است و کلام لفظی مصوّر شده و کلام نفسی گشته.

از سخن صورت بزاد و باز مرد　　　　موج خود را باز اندر بحر برد

موت عبارت از عدم نیست بلکه انتقال است از دار به دار آخرت. حاصل آن است که سخن نزاد از اندیشه. این سخن مُرد، که صورت وی بر لسان بود باطل شد و مصوّر به وجه دیگر شده باقی ماند و راجع به تحیر خود گشت، که عالم اوست. چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که آنچه در لفظ می‌آید از الفاظ در عالم خود باقی می‌ماند.

مر تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است　　　　مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

هر صورت در هر وقت تبدیل می‌شود. یک صورت می‌رود و دیگری می‌آید. تمسّک کرد به این حدیث که:

«الدّنیا ساعة» و به لسان اشارت حمل کرده بر آنکه دنیا یک آن است، به هر صورت می‌آید بیش از این نمی‌ماند و تمام حدیث این است:

«الدّنیا ساعة لیس فیها راحة فاجعلوها طاعة لی لا یحصل ندامة یوم القیامة» دنیا یک ساعت است، در آن راحت نیست. پس بگردانید آن ساعت را طاعت. یعنی در طاعت صرف کنید تا نآید ندامت روز قیامت.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما　　　　بی خبر از نو شدن اندر بقا

بیان است مر مسئلهٔ تجدّد امثال را و آن این است که صور همهٔ کائنات در هر آن متبدّل می‌شود و

در هر آن صورتی معدوم می‌شود و صورت اخری در[۱] آن موجود می‌شود با وحدت عین و این نیست که یک صورت باقی باشد در دو آن. لیکن چونکه صورت زائله شبیه صورت حادثه است، حسّ این متبدّل نمی‌یابد و گمان برده می‌شود که همین صورت مستمرّه است.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب یک‌صد و هفتاد و سوم[۲] می‌فرمایند: بعد ذکر حال که بر عارف می‌شود که اینجا سرّی است و آن این است که حال نعمت الهی است به جهت افعال او سبحانه، توجّهات او سبحانه بر کائنات اگرچه آن نعمت واحد العین است، لیکن از تعلّق به کائنات متعدّد شد و اللّه تعالی در هر وقت در شأنی است، چنانکه فرمود: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»(رحمن: ۲۹)؛ و اصغر ایام زمان فرد غیر منقسم است، پس می‌باید که در آن زمان فرد در شأنی باشد و در زمان فرد دیگر در شأن دیگر. پس در هر آن در شأنی باشد که آن شأن در زمان دیگر نباشد و این شئونات متجدّده احوال مخلوقات است. آن را بقا در دو زمان نیست. چنانکه متکلّمان در اعراض می‌گویند و این احوال اعراض مخلوقات است که آن را پیدا می‌کند اللّه تعالی در هر زمان در دنیا و آخرت.

و این اصل احوال است. پس وقتی که اللّه تعالی حالی را در مخلوق پیدا نمود، آن حال در زمان فرد موجود گشت و در زمان دیگر معدوم گشت و این عدم، صفت ذاتیهٔ وی است و اصلا[۳] وجود نداشت، مگر در زمان فرد که موجود شد در آن زمان و در زمان دیگر از بقعهٔ صلاح و استعداد رفت. پس این عدم، آن حال را بنفسه است و محلّ حال را بقا نیست، مگر به آن حال یا تمثیل وی یا به ضدّ وی و مفتقر است این محلّ به سوی ربّ خود در بقای خود. پس پیدا می‌کند در محلّ امثال احوال را یا اضداد احوال را. پس وقتی که موجود شوند امثال، متخیل می‌گردد در هر زمانی در شأنی است و هر شأنی از توجّه الهی است و حقّ سبحانه تعالی ما را تعریف کرده است که خود به نفس خود متحوّل می‌گردد در صور. پس هر شأنی که حقّ آن را پیدا می‌کند صورت الهیه است. پس عالم بر صورت حقّ

---

۱. در اصل: + ان.

۲. باب یکصد و نود و دو درست است. ابن عربی، الفتوحات المكية: ج۲، ص ۳۸٤.

۳. در اصل: و او صلاح.

است و همیشه است عالم از مدّتی که پیدا ساخته است اللّه تعالی به هر احوالی که متوالی‌اند بر عالم و اللّه خالق این احوال است به توجّهات اراده که مصاحب است حضرت کلمهٔ «کن» را.

پس همیشه اراده متوجّه می‌گردد و این عین توجّه است و همیشه است کلمهٔ «کن» و همیشه تکوین است در حقّ سبحانه و در حقّ خلق الی غیر النّهایة، انتهی.

این کلام مستطاب ناطق است به اینکه این شئون متجدّده احوال مخلوقات است و این شئون را بقا نیست در دو آن. پس معلوم شد که این مخلوقات قدر مشترک است و بعد آن تصریح فرمود که محلّ این احوال به این احوال باقی است. اگر این احوال متوالی نمی‌بود. پس محلّ این احوال قدر مشترک است. پس بدان که آن‌قدر مشترک اعیان ثابته ممکنات است، که بوی وجود را نکشیده است و در آن حقّ که وجود است ظاهر می‌شود، به حسب قابلیت محلّ که عین ثابت است صورت می‌گردد و این صورت که عین وجود حقّ است متجدّد می‌شود در هر آن و این وجودات ظاهره در عین ممکن متجدّده مراد است از احوال متجدّده و ظاهر است که اگر این احوال ظهور نیابد در اعیان، اعیان را وجود و بقا نباشد، که آن موجود نیست مگر به ظهور این وجودات متجدّده و اگر زیاده بیان خواهی بشنو که عین ثابت هر کائن اگرچه ثابت و متمیز است، لیکن فی حدّ ذاته آن را وجود نیست بلکه معدوم است و نیست وجود مگر مستعار و آن وجود ذات حقّ است که در وی متجلی می‌شود و تجلّی حقّ را بقا و تکرار هست، که:

«کلَّ یوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ»(رحمن: ۲۹)؛ در هر آن به شأن دیگر است. پس در عین ثابت هر کائن در هر آن از وجود ظاهر می‌شود و صورت می‌گیرد و در آن ثانی وی، آن نحو وجود و آن صورت زائل می‌شود. از آن عین و نحو دیگر، از وجود و صورت دیگر ظاهر می‌شود و قدر مشترک در میان این زائلات و کائنات عین ثابت است، که حقیقت شخصیه است. پس حقیقت شخصیه مکلّف باقی است و اوست مطیع و عاصی و اوست مثاب معذّب. پس ساقط شد آنچه که توهّم کرده می‌شود که بر قول تجدّد امثال عاصی و معذّب یک نمی‌ماند، بلکه تعذیب ظلم گردد و قول اللّه تعالی: «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ»(ق: ۱۵)؛ اشاره به این تجدّد امثال است. یعنی بلکه آن کافران بلکه آن محجوبان در التباس‌اند از پیدایش نو، یعنی به خلق جدید شعور نمی‌دارند به سبب بودن امثال و اشباه.

رسیدن خرگوش به شیر و خشم شیر بر وی

/٤٨ / کز شکسته آمدن تهمت بود وز دلیری رفع هر زینت بود

اگر آثار شکستگی ظاهر ساخته بر چهرهٔ متّهم، به ناحق بودن گردد و چون به دلیری آید در محکمه رفع ذلّت می‌شود، که اگر ذلّت کرده بودی دلیر نبودی.

عذر گفتن خرگوش به شیر از تأخیر و لابه کردن

باز گویم چون تو دستوری دهی تو خداوندیّ و شاه و من رهی

رهی چاکر.

گفت همره را گرو نه پیش من ورنه قربانی تو اندر کیش من

«یاء» قربانی برای خطاب کیش دین و مذهب.

جواب گفتن شیر، خرگوش را و روان شدن در راه

سوی چاهی کاو نشانش کرده بود چاه مغ[1] را دام جانش کرده بود

چاه مغ: یعنی چاه عمیق.

می‌شدند آن هر دو تا نزدیک چاه اینت خرگوشی چو آب زیر کاه

اینت: بالکسر، زهی آب زیر کاه، محیل و مکار.

آب کاهی را ز هامون[2] می‌برد آب کوهی را عجب چون می‌برد

.....

موسی و فرعون را تا رود نیل می‌کشد با لشگر و جمع ثقیل

انتقال است به سوی وعظ. نیست تمثیل موسی علیه‌السلام با خرگوش تا سوء ادب گردد.

حال آن کاو قول دشمن را شنود بین جزای آن که شد یار حسود

.....

حال فرعونی که هامان را شنود حال نمرودی که شیطان را ستود

---

۱. از فرهنگ ل: مغ: به فتح اوّل، تاریک و عمیق.

۲. هامون: دشت.

بیان و توضیح بیت قبل است و هامان اگرچه به ظاهر دوست بود، لیکن در حقیقت دشمن بود. چنانکه در بیت ثانی ارشاد می‌فرمایند. و می‌تواند که این بیت مستقلّ باشد، یعنی درياب حال فرعون را که قول هامان را شنید./۴۹/

گر تو را قندی دهد، آن زهر دان　　　گر به تو لطفی کند، آن قهر دان

.....

چون قضا آید نبینی غیر دوست　　　دشمنان را باز نشناسی ز دوست

یعنی امتیاز دوست از دشمن وقت آمدن قضا ساقط می‌شود، که قضا اعمی و اصمّ می‌کند و چون این خطره است، پس ابتهال و تضرّع اختیار باید کرد، که اگر قضا مبرم نیست از دعا و زاری مرتفع می‌شود و اگر زاری در میان نباشد مبرم می‌گردد و اگر مبرم است، پس ذنب به جهت آن قضا واقع شود، از زاری، توبه از آن نصیب شود و عنایت متوجّه شود به عفو.

آنچه در کون است زاشیا هر چه هست　　　دائما جان را به هر صورت که هست

.....

گر سگی کردیم ای شیر آفرین　　　شیر را مگمار بر ما زین کمین

.....

از شراب قهر چون مستی دهی　　　نیست‌ها را صورت هستی دهی

.....

قصّهٔ سلیمان علیه‌السلام و هدهد و بیان آنکه چون قضا آمد چشم‌ها بسته شود

جمله مرغان ترک کرده جیک جیک　　　با سلیمان گشته افصح من اخیک

جیک جیک با جیم عربی، آواز جانوران. یعنی مرغان آواز خود ترک کردند و به لغت انسان کلام کردند.

همزبانی خویشی و پیوندی است　　　مرد با نامحرمان چون بندی است

ظاهر آن است که در این بیت و در بیت ثانی و مصراع اوّل بیت ثانی تالی مراد از همزبانی اتّحاد در لغت است. یعنی چنین باشند که به یک لغت کلام گفتند و در مصراع دوم بیت ثانی تالی انتقال است به سوی همدلی.

و حاصل آنکه اتّحاد لغت نوع محرمی است و دو کس اگرچه وطن مختلف داشته باشند، در لغت هر واحد دیگری می‌فهمد، هر واحد محرم دیگراند و اگر نمی‌فهمد، پس نامحرم‌اند، اگرچه از یک ملک باشند و همدلی هریک بی‌بیان ما فی الضّمیر دیگری بفهمند بهتر است از همه، که این محرمیت کامل است و می‌تواند که مراد باشد از همدلی، تکلّم کردن به کلام دل که آن کلام نفسی است و حمل لفظ همزبانی بر هم‌جنسیت و اتّحاد در اوصاف بعید است از ظاهر کلام.

غیر نطق و غیر ایما و سجلّ　　　صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

.....

چون بیاید برده‌ای را خواجه‌ای　　　عرضه دارد از هنر دیباچه‌ای

دیباچه نمونه و دیباچهٔ کتاب و جز آن احتمال ما فی الکتاب و مفتح آواز حمد و صلات و مراد اینجا احوال اجمالیه‌اند. یعنی عرضه دارد هنر او اجمالاً.

گفت ای شه یک هنر کآن کهتر است　　　بازگویم گفت کوته بهتر است

.....

طعنه زدن زاغ در دعوی هدهد، جواب گفتن هدهد مر سلیمان را در این طعنه

زاغ چون بشنید آمد از حسد　　　با سلیمان گفت کاو کژ گفت و بد

.....

گفت ای شه بر من عور[1] گدا　　　قول دشمن مشنو از بهر خدا

.....

زاغ کاو حکم خدا را منکر است　　　گر هزاران عقل دارد کافر است

این کلام ظاهر است در آنکه انکار قضا کفر است و این بر سبیل مبالغه باشد و احتمال دارد که کافر از کفران باشد. یعنی چونکه منکر قضاست و کفران‌کنندهٔ نعم الله هست با وجود غرق بودن در نعم الله و منکر قضا باشد و ایمان به صفتی از صفات کمالیهٔ او نیارد. /۵۱/

در تو تا کافی بود از کافران　　　جای گند و شهوتی چون کاف‌ران

کاف ران: که در مصراع دوم است، به معنی سوراخ زیرین است. یعنی شمّه‌ای از کفر اگر باقی است،

۱. عور: به ضمّ اوّل و سکون دوم، برهنه و به فتح اوّل و سکون دوم، گرفتن و یک چشم.

گند و شهوت و ناپاکی است و انکار قضا اگرچه کفر صریح نیست لیکن شمّه و شاخی از کفر است.

از قضا این تعبیه کی نادرست　　　از قضا دان کاو قضا را منکر است

تعبیه آراستن لشکر. اینجا مراد، مطلق آراستن و ساختن [است].

قصّهٔ آدم علیه‌السلام و بستن قضا نظر او را از مراعات صریح نهی و ترک نهی و تأویل در آن

این قصه بر زبان هدهد است و می‌تواند که از مولوی باشد.

بوالبشر کاو علّم الاسما بک است　　　صد هزاران علمش اندر هر رگ است

بک: به کاف فارسی به معنی امیر و لفظ خبر است. معنی آنکه ابوالبشر که آدم علیه‌السلام است، امیر است که او علّم الاسماء است، که یعنی صاحب این آیه است:

«وَ عَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ»(بقره: ۳۱)؛ معنی آیت این است که تعلیم کرد اللّه تعالی آدم علیه‌السلام را اسمای حسنای خود که کافّهٔ خلق مظاهر آن اسماءاند و هریک مسبّح حقّ به آن اسماء، که او مظهر آن اسم است. بعد از آن عرض کرد آن مخلوقات را بر ملائکه. پس گفت ملائکه را که بیان کنید اسمای این مخلوقات را، که این مخلوقات مظاهر آن اسماءاند و مسبّح‌اند به آن اسماء اگر شما صادق‌اید در طعن بر آدم علیه‌السلام و تفصیل خودها بر آدم علیه‌السلام و تفصیل مصراع ثانی آن است: علم کثیر او راست و ظاهر است که چون علم به اسماء شد، پس علم به مظاهر با احوالات البتّه خواهد شد، اگرچه به سبب بعض عوارض غفلت واقع شود و علمای ظاهر اسماء را بر الفاظ موضوعه حمل کرده‌اند و این هیچ نیست، زیرا که در دانستن وضع الفاظ، کمال معتدّ به نیست.

اسم هر چیزی چنان کآن چیز هست　　　تا به پایان جان او را داد دست

مراد از اسم حقّ و اضافت به سوی هر چیز، اضافت ظاهر است به سوی مظهر. یعنی هر چیز چنانکه در واقع است و مظهر اسمی است آن اسم را می‌دانست.

هر لقب کاو داد آن مبدل نشد　　　آنکه چستش خواند او کاهل نشد

نام چیزی که آن نام مشعر به مدح آدم علیه‌السلام باشد، لقب است. چون علم هر اسم پیدا شد و آن مستلزم است علم مظاهر را بما انّه که مظاهراند و علم آن احوال که مظاهر بر آن مستقرّاند و به حسب آن حال لقب است و آدم هر چیز را که به لقبی یاد کرد، آن لقب مبدل نمی‌تواند شد، که تبدّل لقب

نیست، مگر تبدّل حال ملقّب و حالی که آدم دانست، آن حال مأخوذ از مظهر نیست. آن چیز آن اسم را بوده و نه اسم را تبدّل است و نه مقتضاش را تبدّل و نه حالی که به اعتبار مظهریت است آن را تبدل. پس لقبی که آدم علیه‌السلام داد متبدّل نمی‌تواند شد و این علم اسماء که گفته شد مراد علم اجمالی است، نه علم تفصیلی، زیرا که علم تفصیلی به جمیع اسمای الهیه و مظاهر آن محال نمی‌تواند شد.

هرکه آخربین بود او مؤمن است هر که آخربین بود او بیدن است

لفظ آخر در مصراع اوّل مقابل اوّل و در مصراع ثانی به ضمّ خاء، به معنی جای علف خوردن اسبان و بیدن مخفف بی‌دین است و این بیت در نسخهٔ قدیم کمتر دیده [شده است]، کذا فی شرح الشّیخ افضل.

اسم هر چیزی تو از دانا شنو سرّ رمز علّم الاسما شنو

یعنی اسم و لقب هر شیء تو از دانای اسمای الهیه شنو، که اعتبار آن اسم است و آن سرّ رمز اسمای حسنی است.

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش اسم هر چیزی بر خالق سرش

یعنی ما که محجوبیم، از ظاهر اسم هر چیز می‌گیریم و نزد حقّ اسم آن چیز به اعتبار سرّ آن چیز است و آن سرّ از ظهور اسمای الهیه است و آن اسم و سرّ وی به اعتبار مآل است و اللّه تعالی و خلیفه‌اش آن اسم نهد و اسمی که محجوب به لحاظ ظاهر نهد، آن اعتبار ندارد و جهل مرکب است و ابیات بعد توضیح این مطلب است.

بد عمر را نام اینجا بت‌پرست لیک مؤمن بود نامش در الست

یعنی امیرالمؤمنین عمر در ایام جاهلیت بر ظاهر بر کیش قریش بودند، به حسب آن قریش نام می‌کردند. لیکن نزد حقّ در ازل نام وی مؤمن بود و این لقب را اعتبار است و این لقب برای آن بود که امیرالمؤمنین مظهر هدایت بود و به هدایت آراسته شده بودند نزد حقّ در ازل.

چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سرّ نامها گشتش پدید

سرّ نام و جان نام عبارت است از اسمای الهیه که نامهای هر چیز به اعتبار مظهریت آن چیز است اسمی را از آن اسمای حسنی.

چون ملائک نور حقّ دیدند از او جمله افتادند در سجده به رو

.....

کای عجب نهی از پی تحریم بود　　　یا به تأویلی بد و توهیم بود

یعنی نهی در این قول سبحانه: «وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَفَتکونا مِنَ الظّالِمینَ»(بقره: ۳۵)؛ از برای تحریم میوه جنس آن شجره بود به آن نهی متلبس به تأویل بود و غرض از آن توهیم بود، یعنی در وهم انداختن به اینکه میوه جنس آن شجر حرام است، در واقع حرام نیست. چنانکه در قول ابلیس مذکور است: «ما نَهاکما رَبُّکما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إلاّ أنْ تکونا مَلَکینِ أوْ تکونا مِنَ الْخالِدِینَ»(اعراف: ۲۰)؛ و مقاسمه نمود ابلیس بر آن قول که نه منع کرد ربّ شما از این شجره، مگر برای اینکه خواهید شد به اکل این شجره ملک به صفات متنزّه، یا خواهید شد خالد در جنّت. از این حیرت در دل آدم علیه‌السلام تأویل ترجیح یافته، لاجرم به جانب اکل شجره شتافت. و تأویلات دیگر مذکور است در تفاسیر و چون آدم باکمال دانایی تأمّل را راه نداد و قول دشمن را قبول نمود، عتاب آمد و از جنّت هبوط گشت، زیرا که از خواصّ این شجره بود، که کسی اگر بخورد به دنیا آید.

ربّنا انّا ظلمنا گفت و آه　　　یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه

ارشاد هست به اینکه «ظلمنا» مشتقّ از ظلم نیست، که گناه کبیره است، که آدم علیه‌السلام آنچه کرد به تأویل کرد و عمل به تأویل کبیره نیست، بلکه از ظلمت است و معنی آنکه خود را در ظلمت انداختیم که تأمّل را راه ندادیم و موافق منزلت خود عمل نکردیم و در این دار محن و رنج افتادیم، که از خواصّ آن شجره است آمدن در این دار دنیا و این همه حکم قضا بود که ظاهر شد و سیادت آدم علیه‌السلام ظاهر شد و خلافت او به ظهور آمد. این هم حکم قضا بود و مخلّد شدن در جنّت از اکل شجره چنانکه در قول ابلیس بود نیز صادق شد که از اکل شجره به دنیا آمد و مکلّف شد و اکتساب اعمال حسنه کرد و بعد ذهاب از این عالم در جنّت اعمال مخلّد شود و این جنّت اعمال بدون تکلیف که محلّ آن دنیاست ممکن نبود و نزول به دنیا بدون اکل شجره ممکن نبود و این نیز قضا بود که خلود[۱] در جنّت اعمال حکم قضاست.

من اگر دامی نبینم گاه حکم　　　من نه تنها جاهلم در راه حکم

مقولهٔ هدهد است.

۱. در اصل: بخار.

ای خنک آن کاو نکوکاری گرفت　　　زور را بگذاشت و زاری گرفت

آن شخص خنک است که چون از حکم قضا زلتی صادر شود، راه زاری و طلب مغفرت گیرد و روز را با این روش که این از قدر بود از قضا رو نمود مرا چه گناه ترک کند پس آن زلّت عفو کرد و همین معنی دستگیری قضاست که در بیت ما بعد می‌فرمایند.

و آنچه که محمدرضاگفته که صحابه پرسیدند از رسول(ص) که تغییر قضا مقدور کسی است؟ فرمود که قضا را هم قضا تغییر دهد. این در قضای غیر مبرم است و امّا قضای مبرم مردود و متغیر نمی‌شود، و جفّ القلم بما هو کائن.

این قضا صد بار اگر راهت زند　　　بر فراز چرخ خرگاهت زند

و این به جهت آن است که چون استغفار کند بعد وجود مقضی از این قضا مرتبهٔ علیا حاصل آید. محققان گفته‌اند که زلّت کاملان باعث رفع درجات می‌شود کاملان را. چه، بعضی درجات مر بعضی را موقوف بر تضرّع و زاری می‌باشد.

از کرم دان آن که می‌ترساندت　　　تا به ملک ایمنی بنشاندت

چنانکه آدم علیه‌السلام را شد که سیادت او ظاهر شد و خلیفة اللّه گشت.

پای واپس کشیدن خرگوش از شیر، چون نزدیک چاه آمد /۵۲/

حقّ چو سیما را معرّف خوانده است　　　چشم عارف سوی سیما مانده است

سیما: علامت اشارت است به این آیه در سورهٔ محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يخْرِجَ اللّهُ أَضْغانَهُمْ وَ لَوْ نَشاءُ لَأَرَيناكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيماهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»(محمّد: ۳۰)؛ بلکه گمان برده‌اند کسانی که در دل‌های ایشان مرض است و مراد نفاق است، که ظاهر نخواهد کرد اللّه تعالی کینه‌های ایشان را و اگر بخواهیم بنماییم ترا ای محمّد(ص) آنها را. پس البتّه دانستی آنها را تو ای محمّد(ص) به علامتهای ایشان و البتّه می‌دانی تو آنها را در لحن قول ایشان.

از این معلوم گردید که در چهره علامت است که از آن حال معلوم می‌شود. عارف آن علامت را می‌بیند، از آن می‌داند.

و شرّاح به این آیت اشارت دارند که در «إِنّا فَتَحْنا» است: «سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ اَلسُّجُودِ»(فتح: ۲۹)؛ سیمای مؤمنان در وجوه خواهد بود به روز قیامت از اثر سجده. این آیت مناسب مقام معلوم می‌شود، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

بانگ هر چیزی رساند زو خبر تا بدانی بانگ خر از بانگ در

.....

گفت پیغمبر به تمییز کسان مرء مخبوء لدی طیّ اللّسان

اشارت است به این حدیث: «المرء مخبوء فی لسانه لا فی طیلسانه»؛ مرد پنهان است در زبان خود، نه در چادر خود.

رنگ روی سرخ دارد بانگ شکر رنگ روی زرد دارد صبر و نکر

یعنی رنگ سرخ دلالت می‌کند بر خوشی دل، که شکر کنایت از اوست و رنگ زرد دلالت ناخوشی دل است، که صبر کنایت از اوست و نکر به معنی ناخوشی اوست.

در من آمد آنکه دست و پا برد رنگ روی و قوّت و سیما برد[1]

یعنی هلاکی رسید.

این خود اجزایند و کلّیات از او زرد کرده رنگ، فاسد کرده بو

اینکه گفتم حال اجزای عالم بود، کلّیات همچنین‌اند.

اختران تافته بر چار طاق لحظه لحظه مبتلای احتراق

[چار طاق] در اصل خیمه را گویند و اینجا مراد فلک است و احتراق در اصل لغت، سوزیدن است و در اصطلاح اهل هیئت، گم شدن کوکب در نور شمس به وجهی که نورش مرئی نگردد و اینجا مراد همان معنی است.

ای بسا که زین بلای مرده ریگ گشته است اندر جهان او خورده ریگ

مرده ریگ: عبارت است از میراثی که بعد موت شخصی ماند و در عرف زبون را می‌گویند. بعضی گفته‌اند: مرده ریگ: عبارت ریگی را گویند که از او آب نجوشد.

---

۱. یعنی خوف هلاک و بلای سهمناک مرا روی داد.

ماه کاو افزود اختر در جمال   شد ز رنج دقّ او همچون هلال

.....

این هوا با روح آمد مقترن   چون قضا آید وبا گشت و عفن

.....

آتشی کاو باد دارد در بروت   هم یکی آبی بر او خواند نموت

بروت: سبلت را گویند و باد بروت کنایت از کبر است، کذا فی شرح الشّیخ افضل.

گه حضیض و گه میانه گاه اوج   اندر او از سعد و نحسی فوج فوج

.....

از خود ای جزوی ز کلّ‌ها مختلط   فهم میکن حالت هر منبسط

.....

گه شرف گاهی سعود و گه فرح   گه وبال و گه هبوط و گه ترح

اهل هیئت می‌گویند که: سبعه سیاره بر دایره حرکت می‌کنند، که مرکز این دایره نقطه است فوق مرکز فلک الافلاک که مرکز ارض است. بر این دایره یک نقطه ابعد است از مرکب فلک الافلاک و یک نقطه اقرب است از او. نقطهٔ ابعد[1] را اوج نامند و نقطهٔ اقرب را حضیض و دو نقطه‌اند بر محیط آن دایره که بُعد آن هر دو از مرکز فلک الافلاک مساوی است. بُعد آن هر دو نقطه از مرکز آن دایره و این هر دو نقطه را اوسط گویند و مولوی قدّس‌سرّه از این دو نقطه به لفظ میان تعبیر فرمودند و حرکت کواکب را از حضیض به سوی اوج، صعود نامند و حرکت را از اوج با حضیض، هبوط نامند. در شرف و وبال متقابل‌اند و فرح و ترح هر دو متقابل‌اند.

از خود ای جزوی ز کلّ‌ها مختلط   فهم میکن حالت هر منبسط

یعنی ای آنکه تو جزو هستی و از کلّیات آمیخته شدی، فهم کن حال هر بسیط که از آن ترکیب یافتی.

این عجب نبود که میش از گرگ جست   این عجب که میش دل در گرگ بست

میش و گرگ کنایت از اضداد است. یعنی این عجب نیست که این اضداد یکی از دیگری گریزد،

---

۱. در اصل: که بعد.

این عجب هست که این‌ها خوش شده مختلط مانند.

زندگانی آشتیّ دشمنان[1] مرگ از رفتن به اصل خویش دان

.....

صلح اضداد است عمر این جهان جنگ اضداد است عمر جاودان

جنگ اضداد نیست مگر بعد موت و این موت عمر جاودانی است.

لطف بازی این پلنگ و رنگ را الف دادست این دو صد را در وفا

پلنگ: شیر رنگ بز کوهی [است]. الف و الفت: دوستی [است].

پرسیدن شیر سبب پای واپس کشیدن خرگوش را و جواب او

پای را واپس کشیدن تو چرا می‌دهی بازیچهٔ واهی مرا

واهی به واو، گمراه و بعضی به دال خوانده‌اند، یعنی عاقل و جوانمرد. بر این تقدیر این اطلاق به طریق تحکم است.

/٥٣/ نظر کردن شیر در چاه و دیدن عکس خود را و عکس خرگوش را

ظلمت چَه بِه که ظلمت‌های خَلق سر نبرد آنکس که گیرد پای خلق

.....

شیر عکس خویش دید از آب تفت شکل شیر و در برش خرگوش زفت

.....

در فتاد اندر چهی کاو کنده بود زآنکه ظلمش بر سرش آینده بود

.....

چاه مظلم گشت ظلم ظالمان اینچنین گفتند جمله عالمان

در اخبار صحیحه واقع است که در جهنّم چاههای مظلمه‌اند، بعض اهل دوزخ را در آن افکنند.

---

۱. دشمنان: مراد اربعه از عناصر است که دشمنان ضدّ یکدیگراند. عناصر نیز ضدّ یکدیگراند، چنانکه مصلح‌الدّین سعدی گوید:

«چار طبع مخالف و سرکش = چند روزی بوند باهم خوش»

«چون یکی زین چهار شد غالب = جان شیرین برآید از قالب»

مولوی می‌فرمایند که: این چاهها همان ظلم ظالمان است، که به صورت چاه مصوّر شده در جهنّم و عمق آن چاه برطبق شدّت ظلم و ضعف آن است و در این کلام اشارت است به آنکه در جهنّم آلات عذاب همه صور اعمال و چاه مظلم صورت ظلم است و در حدیث صحیح واقع است:

«الظّلم ظلمات یوم القیامة»

ظلم تاریکی‌هاست در قیامت و شاید از این ظلمات، ظلمات چاهها مراد باشد و یا این گفته شود: ظلم تاریکی‌های کثیره خواهد شد: یک تاریکی چاه و تاریکی دیگر.

مر ضعیفان را تو بی خصمی مدان　　　از نبی ذا[1] جاء نصر اللّه بخوان

بعض شارحان گفته‌اند: نبی امالهٔ نبأ است به معنی خبر و اینجا مراد خبر از حقّ است و این اماله برطبق قاعدهٔ صرفیه درست نمی‌افتد، زیرا که نبأ مهموز لام است، پس چگونه مماثل گردد و اینجا ضرورت شعر هم نیست تا برای آن همزه با الف مبدّل ساخته مماثل سازند.

و شیخ عبداللّطیف رحمه اللّه گفته که: نبی با اوّل مفتوح و بای فارسی در لغت فارسیه نام قرآن است و امّا به یای تازی و به ضمّ نون مشهور است. این وجه وجیه است و این کلام اشارت است به این قول اللّه تعالی: «إِذا جاءَ نَصْرُ اَللّٰهِ وَ اَلْفَتْحُ وَ رَأَیْتَ اَلنّاسَ یَدْخُلُونَ فِی دِینِ اَللّٰهِ أَفْواجاً فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ»(نصر : ۱-۳)؛ وقتی که آمدند نزد اللّه و فتح که دیدی ناس را که داخل می‌شوند در دین اللّه فوج به فوج. پس تسبیح گو به حمد ربّ خود.

این تسبیح اشارت است به اجل آن سرور(ص). کذا فی صحیح البخاری ناقلا عن ابن عبّاس(رض).

پس از این آیت معلوم شد که نصرت از جانب اللّه تعالی مر ضعیفان را که مؤمنان بودند رسید.

گر تو پیلی خصم تو از تو رمید　　　نک جزا طیرا ابابیلت رسید

ابابیل طائری است معروف. اشارت است به قصّهٔ اصحاب الفیل که آمده بودند برای تخریب مکهٔ معظّمه زادها اللّه شرفا. پس فرستاد ابابیل را با سنگریزه در منقار که آن سنگریزه را می‌زد به مردمان. آن

---

۱. در اصل: اذا.

سنگریزه هلاک می‌کرد آن را که بر وی افتاد و تمام لشکر هلاک شد از ابابیل.

و این قصّه مذکور است در سورهٔ فیل در جزء ثلاثون و مقصود مولوی قدّس‌سرّه آن است که ظالم بر قوّت خود و سلطنت خود اعتماد نکند، که اللّه تعالی ناصر مظلوم است و یک طائر ضعیف تمام لشکر ظلمه را هلاک کرد.

ای بسا ظلمی که بینی در کسان　　　خوی تو باشد در ایشان ای فلان

بدان که گاهی بلکه اکثر شخص بر دیگری ظلم می‌کند به خیال آنکه دیگر به او عداوت دارد. پس برای دفع آن ظلم می‌کند و یا آنکه او را می‌داند مضرّ به مطالب خود و امثال آن.

پس مولوی در این بیت و ابیات تالیه ارشاد می‌فرمایند که بسا امور که دیده می‌شود در کسان که آن ظلم می‌نماید. آن امور عیوب بیننده است که در وی می‌بیند. پس باید که خود را ملامت کند، نه آنکه بر وی ظلم کند.

ای بدیده حال بد بر روی غم　　　عکس خال توست آن از عمّ مرم

حال بد مستعار است مر صفات ذمیمه را و عم مجاز است در هر مؤمن و حاصل آنکه صفت بد که در مؤمن می‌بینی، آن عکس بدی توست که در وی دیده می‌شود.

مؤمنان آینهٔ یکدیگرند　　　این خبر را از پیمبر آورند

در حدیث شریف واقع است: «المؤمن مرآة المؤمن»؛ مؤمن آینهٔ مؤمن است.

وجه شبه [را] بعض شرّاح غمازی اعتبار کردند، یعنی مؤمن غمّاز بدی مؤمن است و اظهار می‌کند و گفته که مراد از مؤمن، مؤمن که ولیّ اللّه است.

و حاصل آنکه ولیّ اللّه غمّاز حال مؤمن است و بدی‌های مؤمن بیان می‌سازد برای امر بالمعروف و این جائز نیست که هر مؤمن غمّازی مؤمن عیب‌جوئی مؤمن کرده باشد و این حدیث را حجّت سازد و بر این تقدیر اگر از هر دو مؤمن عارف مراد باشد.

پس حاصل آن می‌گردد که عارف، غمّاز معایب حال عارف دیگر است و معایب بودن در عارف نوع بُعد دارد.

پس باقی ماند که از مؤمن عارف مراد باشد و از مؤمن دوم عامی مراد باشد. این می‌تواند لیکن بُعد

لفظی دارد و بر هر تقدیر مناسب مقام نیست، که مقام آن بود[۱] که عکس صفات خود در دیگری می‌بیند و عیب خود نسبت به دیگری می‌کند و به این مطلب آنچه گفته شد مناسب نیست.

پس می‌شاید که وجه شبه انتقاش صور باشد و بر این تقدیر یا از مؤمن در هر دو جا مؤمن عارف مراد باشد.

پس حاصل می‌گردد که عارف صورت خود را به اوصاف خود در عارف دیگر می‌بیند و این معنی اگرچه فی نفسه صحیح است، لیکن مناسب مقام معلوم نمی‌شود کما لا یخفی.

و یا از مؤمن اوّل مراد عارف باشد و از مؤمن ثانی عامی مراد باشد و حاصل آن باشد که عارف آینهٔ هر مؤمن راست. پس آن مؤمن عامی در آینهٔ عارف صور اخلاق و بدی‌ها متنقّش می‌یابد و بر عارف عیب می‌کند و حال آنکه عیب آن را نیست نه عیب آن عارف، چنانکه خواهد آمد در مثنوی که ابوجهل زشتی او بود بلکه آن سرور(ص) دید و ندانست که این زشتی او بود، بلکه منسوب ساخت به جهل خود به جناب آن سرور(ص).

و این معنی مناسب مقام می‌افتد، لیکن بُعد لفظی می‌دارد و نیز تخصیص به ایمان وجهی ندارد که در مرآت عارف، خواه مؤمن عاقی باشد و یا کافر و نائم خود می‌بیند و این حدیث را محمل دیگر هم هست و آن، آن است که از یک مؤمن عبد مراد باشد و از مؤمن دیگر حقّ، که مؤمن از اسمای الهیه است و معنی آن باشد که هر واحد از عبد و حقّ مرآت آخرند و تفصیل این در دفتر دوم کرده خواهد شد، ان‌شاءالله تعالی.

پیش چشمت داشتی شیشه کبود   زآن سبب عالم کبودت می‌نمود

ضابطه است که برای حدّت و تیزی چشم شیشه را پیش چشم و قریب آن می‌دارند، به وجهی که حائل باشد میان چشم و میان مرئی، تا مرئی به نظر آید و آن را عینک گویند و این شیشه اگر صاف است مرئی کما هو به نظر می‌آید و اگر آن شیشه اندکی رنگین باشد، چون سبز و سرخ، مرئی سبز و سرخ دیده می‌شود.

پس مولوی عیب‌کننده را خطاب می‌فرمایند که: پیش نظر تو شیشه کبود است، یعنی صفات ذمیمهٔ تو پیش نظر تو همچو عینک‌اند. از این سبب تمام عالم کبود و متّصف به ذمائم به نظر می‌آید و آن ذمائم

---

۱. در اصل: + و.

توست که در عالم نظر می‌آید چنانچه رنگ عینک در مرئی نظر می‌آید. پس صفات را از رذالت پاک و مصفّی باید داشت، تا عالم پاک و مصفّی کما هو علیه به نظر آید.

مؤمن از ینظر بنور اللّه نبود عیب مؤمن را برهنه چون نمود

چونکه تو ینظر بنار الله بدی نیکویی را واندیدی از بدی

قال رسول [الله](ص): «اتّقوا فراسة المؤمن فانّه ینظر بنور اللّه»؛ پرهیز کنید فراست مؤمن را و بترسید که او می‌بیند به نور اللّه و از مؤمن، مؤمن عارف مراد است.

و مولوی قدّس‌سرّه می‌فرماید که: چون عارف به نور اللّه می‌بیند، عیب مؤمن عاصی را برهنه از هنر می‌بیند و عیب را از هنر ممتاز می‌سازد و دید او معتبر است و حکم او به بودن عیب در او صحیح مر قابل اعتبار است و تو ای عامی که به نور اللّه تعالی نمی‌بینی، بلکه به نار اللّه می‌بینی، یعنی تو گرفتار قهر اللّه هستی، که عیب‌جویی دیگری، نیکی از بدی تو پیش تو ممتاز نتواند شد.

بسا نیکی‌هاست که صورت بدی نمودار تو می‌شوی. چون کسی را که دیدی که کسب مال می‌کند و او نیت ایفای حقوق واجبه می‌دارد، تو گمان می‌بری که حریص است، بخل می‌دارد و یا دیدی که عمر کسی را می‌زند و نیت او تقدیر با اقامت حدّ است، تو گمان می‌بری که او عالم است و این بدی‌ها که در تو بود، در دیگری گمان می‌بری.

تو بزن با ربّنا آب طهور تا شود این نار عالم جمله نور

چون این نار مبدّل به نور شدن به ظاهر متعسّر بود و در این مکر الهی بسیار است، لاجرم متوجّه به جناب حقّ شدند و از جناب حقّ خواستند که صفا حاصل آید برای ارشاد طایفه که اطفای این نار از حقّ خواهند.

در عدم کی بود ما را خود طلب بی طلب کردی عطاهای عجب

مراد از طلب، طلب لسانی است و تضرّع به سوی حقّ سبحانه و از عدم، مرتبه اعیان ثابته[1] مراد است، که اعیان ثابته[2] بوی وجود نشنیدند. یعنی این طلب ما در مرتبهٔ اعیان ثابته[3] نبود که در آن مرتبه

۱. در اصل: ثانیه.
۲. در اصل: ثانیه.
۳. در اصل: ثانیه.

ما خود معدوم بودیم و از معدوم طلب لسانی متصوّر نیست. این طلب خود اللّه تعالی به طلب سابق پیدا ساخت.

این منافی طلب اعیان به لسان استعداد نیست و اگر حمل بر فیض اقدس کنند، که در مرتبهٔ تعین اولی نه اعیان بودند و نه استعداد اعیان در طلب به لسان استعداد تا تقریر اعیان بی‌طلب از فیض اقدس درست آید، اگرچه فی نفسه صحیح است لیکن حمل کلام بعید است، زیرا که کلام در دعا بود، که طلب لسانی است نه در استعداد او، و اللّه اعلم. /٥٤/

جان و نان دادی و عمر جاودان　　　سائر نعمت که ناید در بیان

قال اللّه تعالی: «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اَللّٰهِ لا تُحْصُوها»(نحل: ۱۸؛ ابراهیم: ٣٤)؛ اگر شمار کنید نعمت حقّ را، احصای آن نخواهید کرد.

مژده بردن خرگوش به سوی نخچیران، که شیر در چاه افتاد

با زبان شطأه شکر خدا　　　می‌سراید هر بر و برگی جدا

بی زبان بر بار و برگ شاخ‌ها　　　می‌سراید شکر و تسبیح خدا

که بپرورد اصل ما را ذوالعطا　　　تا درخت استغلظ آمد استوا

قال اللّه تعالی: «وَ مَثَلُهُمْ فِی اَلْإِنْجِیلِ کَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوی عَلی سُوقِهِ یُعْجِبُ اَلزُّرّاعَ لِیَغِیظَ بِهِمُ اَلْکُفّارَ»(فتح: ۲۹)؛ مثل اصحاب آن سرور(ص) در انجیل مثل کشتی که خارج کرد اوّل شاخ خود را، پس قوی گرداند آن شاخ را، پس سطبر شود، پس قائم شود بر ساقهای خود، خوش می‌کند زراعت‌کننده را. همچنین صحابه رضی‌اللّه‌عنه بودند که در اوّل دعوت، اسلام آوردند و ضعیف بودند. بعد از آن قوی شدند و سطبر شدند. از غذای روحانی که رسید ایشان را تمام زارعان که کشت اعمال کرده بودند از نعم سابقه و از آنکه بعد صحابه آیند تا روز قیامت عجب می‌کنند که در ایشان این‌چنین کسانند.

و مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند که: در وقت شطأ بودن در شکر الهی بودند و تسبیح می‌کنند تا وقت استغلاظ و استوا. اشاره به اینکه صحابهٔ کرام از ابتدای اسلام تا آخر غافل از حقّ سبحانه به یک لحظه نبودند.

قوله تعالی: «لِیَغِیظَ بِهِمُ اَلْکُفّارَ». این مثل که فرمود برای آن است که در غصّه آیند کفار از دیدن حال ایشان.

امام قشیری فرموده که: هرکه خشم گیرد بر اصحاب و دشمن دارد ایشان را، داخل کفار خواهد شد، انتهی.

بالجمله خشم و بغض اصحاب نوع نفاق است. اگر تا مرگ باقی ماند، خوف بر ایمان است.

جان‌های بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گلها شاد دل

ظاهر آن است که مراد رهیدن از قید بدن در حیات دنیا، چنانکه عارفان را حاصل است، چنانکه بیت ثانی تالی[1] بر آن منطبق است.

شیر را خرگوش در زندان نشاند ننگ شیری کاو ز خرگوشی بماند

در این ابیات روح را از شیر ممثّل ساختند و نفس را به خرگوش و این دنیا را با زندان بدنی به چاه.

در چنین ننگی[2] و آنگه ای عجب فخر دین خواهی که گویندت لقب

یای ننگی [و][3] یای خواهی برای خطاب است و معنی ظاهر است و فخر دین ترکیب اضافی است و محمدرضاگفته که: مراد فخرالدّین لقب است. یعنی می‌خواهی که فخرالدین لقب باشد و تعریض است با امام فخرالدّین رازی، که رئیس اهل کلام و مجادله است و در بعض نسخ بجای خواهی، خواهند است و بر این تقدیر ننگی در مصراع اوّل به یای وحدت مناسب است.

سوی نخچیران دوید آن شیرگیر که ابشروا یا قوم اذ جاء البشیر

رجوع است به سوی قصّه و معنی مصراع آنکه بشارت گیرید ای قوم، این وقت آمد بشارت.

جمع شدن نخچیران به نزد خرگوش و ثنا و مدح گفتن او را

گفت تأیید خدا بود ای مهان ورنه خرگوشی چه باشد در جهان

چون از خرگوش آن‌چنان کار شد که بیرون از طاقت او بود، جمله نخچیران ثنای او می‌کردند. خرگوش گفت و نصیحت کرد، این کار محض از تأیید حقّ بود، من همان عبد ضعیفم، حمد حقّ کنید.

---

۱. در اصل: + تالی.

۲. در اصل: تنگی. هم چنین در شرح.

۳. در اصل: واو ندارد.

پند دادن خرگوش نخچیران را، که از مردن خصم شاد مشوید /۵۵/

آنکه ملکش برتر[1] از نوبت نهند　　　برتر از هفت انجمش نوبت زنند

.....

یک دو روزی چه که دنیا ساعت است　　　هر که ترکش کرد اندر راحت است

.....

بر سگان بگذار این مردار را　　　خورد بشکن شیشهٔ پندار را

.....

تفسیر «رجعنا من جهاد الاصغر الی جهاد الاکبر» رجوع کردیم از جهاد اصغر به سوی جهاد اکبر

ای شهان کشتیم ما خصم برون　　　ماند خصمی زو بتر در اندرون

و آن نفس امّاره است و در حدیث شریف واقع است: «أعدی عدوّک نفسک الّتی بین جنبیک»؛ عدوّ کامل از عدوان تو، نفس تو است که در میان دو جنب تو است و کشتن نفس عبارت است از بازداشتن او را از لذّات او، تا اینکه مطمئنّه گردد و ملهمه گردد.

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست　　　کاو به دریاها نگردد کمّ و کاست

اوّل دوزخ را نفس فرمودند، به جهت آنکه نفس منبع دوزخ است که دوزخ پر می‌شود از آلات عذاب مثل نیران و حیات و عقارب و جز آن و آن آلات عذاب، اعمال سیئه‌اند که چون از عاصی صادر می‌شوند، صورت آن اعمال آتش و غیر آن شده مهیا می‌گردد برای عذاب.

پس عمل نفس بر دوزخ برای آن است که گفته شد، نه برای آنکه نفس عین دوزخ است، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان برده و محمدرضاگفته که: نفس به صورت دوزخ خلق شده و بر وفق هر درکه از درکات وی صفتی است ذمیمه. چنانکه درکات جهنّم هفت‌اند، اصول صفات رذیلهٔ نفس هفت است: ۱ – کبر ۲ ـ و حرص ۳ ـ و شهوت ۴ ـ و حسد ۵ ـ و غضب ۶ ـ و بخل ۷ ـ و حقد. هر یکی از این‌ها دری است باز شده به سوی درکات جهنّم و این کلام ناظر است به آنکه گفته شد. بعد از آن حال دوزخ بیان می‌فرمایند.

---

۱. در اصل: برتری.

سنگ‌ها و کافران سنگ‌دل   اندر آیند اندر او زار و خجل

چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «وَقُودُهَا اَلنّاسُ وَ اَلْحِجارَةُ»(بقره: ٢٤؛ تحریم: ٦)؛ هیزم آن دوزخ آدمیان‌اند و سنگ‌ها هستند.

عالمی را لقمه کرد و در کشید   معده‌اش نعره‌زنان هل من مزید

چنانکه اللّه تعالی فرمود: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ اِمْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»(ق: ٣٠)؛ یاد کن آن روز را که خواهم گفت جهنّم را: آیا پر شدی؟ و او خواهد گفت: آیا هست از زیاده؟ دوزخ همیشه زیاده می‌طلبد.

حقّ قدم بر وی نهد از لامکان   آنکه او ساکن شود از کن فکان

قال رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «و امّا النّار فلا تمتلی حتّی یضع اللّه رجله یقول قطّ قطّ فهنالک تمتلی». در روایت دیگر آمده: «حتی یضع الجبار قدمه فیها».

امّا نار پس سیر نخواهد شد تا اینکه نهد اللّه تعالی پای خود، گوید نار قطّ قطّ، پس آن وقت پر شود.

و در تحقیق وضع قدم علماء را اختلاف است. مسطور است در شروح کتب حدیث و آنچه موافق ضوابط این طائفهٔ علیّه است، آن است که مراد از رجل و قدم اسمای که ظهور آن سوای آنکه در نار شدی تواند شد و قدم دیگر اسمائی است که ظهور آن در جنّت است. پس اللّه تعالی بلکه اسم جبّار به آن اسماء بر نار ظهور کند و پردهٔ مظاهر از آن اسماء برخیزد و در این ظهوراند ممتلی گردد، که آنچه که استعداد آن داشت به کمال او را حاصل شد.

چونکه جزو دوزخ است این نفس ما   طبع کلّ دارد همیشه جزوها

یعنی چونکه لذّت‌های نفسانیه از اجزای دوزخ‌اند، که این اعمال مصوّر به آتش و مثل آن شوند، پس نفس هم از این اعتبار جزو دوزخ شد. طبع دوزخ این نفس می‌دارد که گاهی سیر شود، پس قدم حقّ که عبارت از فضل حقّ است او را کشتن می‌تواند، چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند و کشتن وی عبارت از آن است که او را بدل کرده مطمئنّه گرداند.

چونکه وا گشتم ز پیکار برون   روی آوردم به پیکار درون

این بیت را بعض شرّاح مقولهٔ خرگوش شمرده. بر این تقدیر ابتدای این داستان نیز مقولهٔ خرگوش باشد.

آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت

بر عمر آمد ز قیصر یک رسول　　　در مدینه از بیابان نغول

«نغول» عمیق و هم به معنی دور و دراز آمده.

گرچه از میری ورا آوازه نیست　　　همچو درویشان مر او را کازه‌ای است

«کازه» خانه است که از چوب و نی می‌سازند.

یعنی او عمارت ندارد همچو درویشان برای باشش[1] کازه که از چوب و نی ساخته است.

ای برادر چون ببینی قصر او　　　چونکه در چشم دلت رسته ست مو

مقولهٔ مولوی است و مراد از قصر امیرالمؤمنین مکانت نزد حقّ او(رض) متمکن آن مکانت است و از حقّ علوم می‌گیرد و مشاهدهٔ ذات می‌کند، چنانکه حضرت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند: «ابیت عند ربّی فیطعمنی و یسقینی»؛ بیتوتت می‌کنم نزد ربّ خود، پس اطعام می‌کند و سقی می‌کند. مراد این اخبار از مرتبهٔ آن سرور است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که در آن حقّ اطعام معارف و علوم و سقی آن می‌کند.

همچنین مر امیرالمؤمنین عمر(رض) را منزلت و مکانت است نزد ربّ او، که او(رض) علوم از حقّ می‌گیرد و این مکانت که مقام اوست رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه شیخ اکبر بیان فرمودند در باب ثلاثون از فتوحات و آن مقام تحدیث است باللّه تعالی و از اللّه تعالی علوم می‌گیرد و افاضهٔ آن می‌کند سوای تشریع احکام که آن خاصّهٔ رسل و انبیای تشریع است علیهم‌الصّلاةوالسّلام در آن مشارکت نیست مر اولیاء را.

و فرموده که امیرالمؤمنین عمر(رض) از اقطاب این مقام است و خاصّهٔ این مقام آن است که شیطان از وی فرار نماید و طریقی که سلوک آن کرده است شیطان فرار کرده به طریق دیگر رود.

فرمود که امیرالمؤمنین عمر(رض) معصوم است به نصّ که: «ما سلک الشّیطان فی فجّ الاّ سلک فجّا[2] غیر فجّک ما عرف». یعنی شیطان نمی‌رود به راهی مگر اینکه رود به راه غیر راه تو یا عمر(رض). پس راه امیرالمؤمنین عمر معصوم است از دخول شیطان در آن و امیرالمؤمنین عمر(رض) را چنین کرد

---

۱. باشش: سکونت و اقامت و اقامتگاه و منزل. نفیسی، علی‌اکبر: فرهنگ نفیسی: ص ۵۱۵.

۲. در اصل: فجاء.

اللّه تعالی که شیطان می‌ترسد و فرار می‌کند. لهذا در حقّگویی امیرالمؤمنین عمر (رض) غالب بود بر غیر خود که حقّ را صولت است و:

«وضع اللّه الحقّ علی لسان عمر». حدیث نبوی است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، یعنی نهاد حقّ را اللّه تعالی بر زبان عمر (رض)، که زبان او منطق نمی‌شد مگر به حقّ، انتهی خلاصه کلام الشّیخ الاکبر قدّس‌سرّه.

چون دانستن مقام امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه و این مقام عزیز اعلی مقامات است، پس معنی ابیات آن است که مقام امیرالمؤمنین عمر (رض) چگونه دیده آید که دیدن مقام اولیاء کار چشم دل است نه کار چشم سر و چشم دل تو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نیست و علّت در آن رسته است و آن علّت هوس و هواست و چون از هوس و هوا پاک شوی، بینی مقامات پاک را از آن جمله مقام امیرالمؤمنین عمر است، رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه.

چون محمّد پاک شد زین نار و دود　　　هر کجا رو کرد[1] وجه اللّه بود

انتقال است به سوی بیان مشاهدهٔ حقّ در متعینات علی الاطلاق و معنی بیت آن است که چون محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم پاک بود به خلقت خود از این نار که هوا و هوس است و دود آن و این پاکی طبعی آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم هر طرف که روی مبارک خود متوجّه می‌کرد، در آن ذات اللّه را می‌دید و هیچ مانع از این دیدار نبود او را، صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، یک طرفة العین.

چون رفیقی وسوسهٔ بدخواه را　　　کی ببینی ثمّ وجه اللّه را

یعنی مادام که وسوسهٔ درون باقی است و در هر جا وجه اللّه و ذات اللّه را نبیند، با وجود آنکه ذات اللّه تعالی با هر متعین است و گرفتاری وسوسه مانع است از رؤیت اللّه تعالی در هر متعین در این بیت اشارت است به این آیهٔ کریمه:

«وَ لِلّٰهِ اَلْمَشْرِقُ وَ اَلْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اَللّٰهِ»(بقره: ۱۱۵)؛ برای اللّه مشرق و مغرب است، پس به هر سو که متوجّه شوید[2] در آنجا یعنی ذات اللّه است. پس در هر جهت به امر متعین اللّه است، اگرچه در ذات خود منزّه از مکان است.

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: شوند.

نوح را گفتند امّت کو ثواب　　　　گفت او زآن سوی واستغشوا ثیاب

قال اللّه تعالی حکایة عن نوح علیه‌السلام: «وَ إِنِّی کلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِی آذانِهِمْ وَ اِسْتَغْشَوْا ثِیابَهُمْ وَ أَصَرُّوا وَ اِسْتَکبَرُوا اِسْتِکباراً»(نوح: ۷)؛ به درستی که من در هر وقت که دعوت می‌کردم آنها را از برای اینکه بخشش ننمایی بر ایشان، گردانیدند اصابع خود را در گوشهای خودشان تا نشنوند و غشاوه گردانیدند ثیاب خود را و اصرار کردند بر افعال و تکبّر کردند.

/۵۶/ آدمی دید است و باقی پوست است　　　　دید آن است آنکه دید دوست است

یعنی کمالی که از انسان کامل است همین دید حقّ است، باقی هرچه هست پوست خالی از مغز است و در بیت تالی از سلیمان پادشاه مراد است. پس سوی ادب لازم آید.

یافتن رسول قیصر روم عمر را رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه ، خفته در زیر خرما بن

دید اعرابی زنی او را دخیل　　　　گفت عمر نک[1] به زیر آن نخیل

در قاموس مذکور است که دخیل در قوم آن است که نباشد از آن قوم و داخل شود در آن قوم و اینجا مراد نو آینده است و بعضی گفته که مراد کسی است که دهشت او را عارض شود.

هیبت حقّ است، این از خلق نیست　　　　هیبت این مرد صاحب دلق نیست

یعنی هیبت حقّ است که در امیرالمؤمنین عمر (رض) ظاهر شده که او متخلّق به اخلاق الهیه بود.

هرکه ترسید از حق و تقوی گزید　　　　ترسد از وی جنّ و انس و هر که دید

و در این باب حدیث منقول است:

«من خاف اللّه خافه کلّ شیء و من خاف غیر اللّه خوّفه اللّه عن کلّ شیء». کسی که ترسد از اللّه تعالی می‌ترسد او را هر مخلوق و کسی که ترسد غیر اللّه را، می‌ترساند او را اللّه تعالی از هر شیء.

بیدار شدن امیر از خواب و سلام کردن رسول روم مر او را

لا تخافوا هست نزل خائفان　　　　ابشروا بی شکّ نوای طائفان

یعنی مر خائفان را خطاب به نهی از خوف می‌رسد برای تشفّی او و شارحان گفته‌اند: «لا تخافوا» که در قرآن شریف واقع است برای خائفان است در این آیه: «إِنَّ اَلَّذِینَ قالُوا رَبُّنَا اَللّهُ ثُمَّ اِسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ

---

۱. در اصل: اینک.

عَلَیهِمُ اَلْمَلائِکَةُ أَلاّ تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ اَلَّتِی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ»(فصلت: ۳۰)؛ آن کسانی که گفته‌اند ربّ ما اللّه است نه غیر وی و استقامت ورزیدند بر آن، نازل شوند بر وی ملائکه وقت موت یا در قبر و یا روز قیامت و بشارت دهند به اینکه خوف نکنید و محزون نشوید و بشارت گیرید به جنّت، چنین جنّت که بودید که وعده کرده می‌شدید بدان.

به ظاهر از این آیت بر نمی‌آید که به خائفان خطاب شد «أَلاّ تَخافُوا وَ لا تَحْزَنُوا»، مگر آنکه گفته شود که استقامت بر قول خود «ربّنا اللّه» نمی‌تواند مگر آنکه خائف باشد. چون اللّه ربّ شد، پس او قاهر و غالب است، پس او متعلّق خوف است.

پس استقامت عبارت است از اتیان به مرضیات او و خوف عدم رضا و مع هذا نفس خطاب به «لا تحزنوا»، قرینه بر هولات خوف است مر مخاطب را، چنانکه در بیت تالی فرمودند.

سخن گفتن عمر(رض) با رسول قیصر روم و سؤال رسول قیصر روم با عمر رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه

در نوازشهای حقّ ابدال را تا بداند او مقام و حال را

سابق دانستی که ابدال جماعت مخصوصه از اولیاءاند و شاید که اینجا مراد، مطلق ولیّ است و حال عبارت است نزد اهل اللّه از چیزی که وارد شده بر قلب از غیر وی به عمل و کسب. پس تغیر بخشد مر صاحب خود را که بر او وارد شده است.

و مقام عبارت است از آدابی که متّصف شده است به آن عبد و مقام امر کسی هست و حال امر و نهی است و محصول مقام استیفای امور موسومه شرعا بر وجه کمال و عبد وقتی که قائم شود در اوقات به آنچه که متعین است بر وی شرعا از فرائض و اعمال و مجاهدات و ریاضات شرعیه بر وجه کمال چنانکه مأمور شده است از شرع.

پس آن شخص صاحب مقام است چنانکه اقامت صلاة کند بر وجهی که مأمور گشته. پس ملکهٔ مقدّسه پیدا شود که آن را استقرار نباشد مگر نزد حقّ. پس این شخص صاحب این مقام است چنین ذکر کرده شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب یک‌صد و هفتاد و سوم.

پس صاحب مقام آداب شرعیه را نگاه می‌دارد بر وجه اتمّ در جمیع احوال و اخلاق و اعمال و بر صاحب مقام هم احوال وارد می‌شود، لیکن او در ورود احوال از آداب شرعیه بیرون نمی‌افتد و مالک

احوال و حافظ احوال خود است و حقّ احوال برطبق آداب شرعیه وفا می‌کند.

و آنکه صاحب مقام نیست، او مغلوب حال خود می‌باشد و از عروض بعض احوال از آداب شرعیه بیرون می‌رود، چنانکه در این کتاب مستطاب منقول است از بعض اصحاب حال، که چون دید عبید عمید را با جاه و حشم، به حقّ سبحانه خطاب کرد و گفت:

«بنده پروردن بیاموز از عمید»

و امثال آن از بسیار اهل اللّه مغلوب الاحوال منقول است، مگر بعض از مغلوب الحال که عنایت حقّ به آنها رفته، گاهی بر آنها این‌چنین طاری نمی‌شود که از آداب شرعیه بیرون اندازد.

و مقام امر ثابت است که زائل نمی‌شود، مگر به انتفای شرطی از شروط این مقام، چنانکه مقام تکلیفات شرعیه زائل می‌شود از انتفای شرط تکلیف. پس به موت این مقام زائل می‌شود و در مقامات ترقّی می‌باشد دائما.

در رسالهٔ قشیریه مذکور است که: شرط انتقال از مقامی به مقامی دیگر آن است که حقّ اوّل مقام بتمامه و کماله او نماید و هیچ فروگذاشت آن نکند، بعد از آن به مقامی دیگر انتقال کند، چون مقام قناعت، که کسی که قائم به آن شود و قناعت به جمیع وجوه طبیعت خود سازد، بعد از آن به مقام توکل انتقال کند.

و امّا حال، پس بعض اهل اللّه فرمودند که: ثبات ندارد، بلکه امر دفعی و آنی است و بعض فرمودند که: ثبات دارد، اگر حال ثابت نباشد آن حال نیست و حقّ آن است که این خلاف در عبارت است و مقصود واحد است، چنانکه از فتوحات ظاهر می‌شود، زیرا که در هر زمانی عارض می‌شود به دل وی حال دیگر قائم می‌شود مماثل اوّل و همچنین تا مدّتی پس کسی که حقیقت امر ملاحظه کرد و تجدّد امثال را مرعی داشت حکم کرد که احوال را بقا نیست، بلکه هر آن خیال دیگر پیدا می‌شود و کسی که مماثل را نگاه و لحاظ داشت و امثال در ظاهر امر واحد می‌نماید، گویا که حال اوّل تا این مدّت باقی است، حکم به ثبات و بقا فرمود.

چنانکه در[1] رسالهٔ قشیریه از ابوعثمان حیری منقول است که: مدّت چهل سال است که مرا اللّه تعالی قائم ننمود به جایی که آن را مکروه دانم.

---

۱. در اصل: + در.

امام قشیری فرمودند: مقصود آن است که رضا به احوال از جمله احوال است.

و شیخ اکبر در باب مذکور فرمودند که: این قول در طریق اهل اللّه بعید است. چه، حالی که از آداب شرعیه بیرون سازد، رضا به آن حال از عارف نمی‌تواند شد، که رضا به این حال کبیره است و مراد از قول ابوعثمان حیری آن است که مدّت چهل سال نه قائم نمود در ظاهر وی و باطن وی امری که مذموم باشد شرعا نزد من.

و ملاقات کردم شیخ صدوق را که صاحب حال بود بر قدم ابویزید بسطامی قدّس‌سرّه. پس گفت مرا که مدّت پنجاه سال است که در دل من خاطری نگذشت که آن را شرع مکروه داشته باشد. پس این عصمت الهیه است از حقّ و قومی را از اهل اللّه اطلاقی دیگر است مر لفظ حال را که شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: اهلی زمان ما اطلاق حال بر این معنی می‌کنند و آن ظهور عبد است به صفت حقّ که تکوین است موجود می‌گردد و آثار به همّت وی چون احیای موتی و جز آن.

و حاصل آنکه بودن عبد به وجهی که قادر باشد بر تکوین به همّت خود مر اشیاء را و قادر باشد بر تحکم و قهر و سلطنت بر تمام عالم و علی هذا به ازای این حال مقام است به معنی ظهور عبد به صفت عبدیت که افتقار و ذلّت است و او را به وجهی قدرت نباشد به تصرّف به همّت خود و تصرّف و تکوین که از صاحب مقام به ظهور می‌آید برای امتثال امر حقّ است. پس در این تصرّف هم به صفت عبدیت‌اند، که امتثال امر سید ضروری است، چنانکه رسل علی نبینا و آله صلوات‌اللّه‌علیهم، اصحاب مقام‌اند و معجزه که از ید ایشان ظاهر می‌شود از امر حقّ بود، نه به همّت ایشان و در اثبات رسالت خود به معجزات مأمور بودند، لیکن به حکم سید به ظهور از عبدیت امتثال آن می‌فرمودند.

و عیسی علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام در وقت انشای طیر و احیای موتی به اذن اللّه می‌فرمود برای اشارت به آنکه افعال من به امر الهی‌اند و من قدرت بر این افعال ندارم که عبد محض‌ام و بعض اولیای اصحاب مقام که تصرّف در عالم می‌کردند، از امر الهی بود، برای امتثال امر می‌کردند و در این تصرّف عبید محض بودند، چنانکه حضرت قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر قدّس‌سرّه چونکه محی الدین بودند بر منصب رسل علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام قائم شدند و به تصرّف در عالم مأمور شدند. پس تصرّف می‌کردند برای امتثال و این صاحب مقام که قدرت به حکم و تصرّف داده شد، بعضی از آنها چنین هستند

که قادر بر تصرّف بودند و تصرّف داده شدند، لیکن تصرّف نمی‌کردند برای ایثار عبدیت و ایشان صابراند بر بلا و جور که از عالم می‌رسد، چنانکه منقول است از شیخ ابی زین مغربی که قادر بود بر تصرّف لیکن تصرّف نمی‌کردند و بعضی از آنها تصرّف و تحکم می‌کنند و اظهار قدرت خود که معطی شدند از حقّ می‌نمودند و صاحب مقام افضل است بعد از آن قسم اوّل از صاحب حال.

پس حاصل این بیتین آن است که حضرت امیرالمؤمنین عمر (رض) سخن‌های دقیق به[۱] آن رسول قیصر روم فرمودند، به وجهی که آن رسول به آن متأثّر شد و والِق شد و اسرار مقام و حال بر وی منکشف شد و علم شهودی به آن پیدا شد و به برکت صحبت وی (رض) به این مقام رسید و این حال به وی عارض شد و در ابیات بعد حال را به جلوهٔ عروس تشبیه فرمودند، که صاحب حال وقتی که حال در وی اثر می‌کند آثار آن هویدا می‌شود، به جهت آنکه صاحب حال ضابط نمی‌باشد و مقام تشبیه به خلوت به عروس فرمودند، که صاحب مقام را با حقّ سبحانه کار است و آثار مقام بر خلق مخفی می‌باشد.

هست بسیار اهل حال از صوفیان　　　نادر است اهل مقام اندر میان

مشیر است به تفصیل صاحب مقام: «از منازل‌های جانش یاد داد»، باز رفت به بالا و بدل است: «در نوازشهای حقّ ابدال را»، لهذا عاطف ترک کرد، یعنی امیرالمؤمنین عمر (رض) منازل که جان در آن منازل منزل گرفته، وقت عبور بر عوالم آن رسول را یاد داد و همچنین از سفر روان نزول از اصل خود و عبور بر عوالم که کرده بود، او را یاد داد.

در زمانی کز زمان خالی بدست　　　وز مقام قدس کاجلالی بدست

یعنی از آن وقت که زمان در آن وقت نبود نیز یاد داد و اطلاق وقت مجاز است.

چون عمر اغیار او را یار یافت　　　جان او را طالب اسرار یافت

شیخ ولی‌محمّد گفته: این مصراع به شرط است و مصراع دوم مع بیت ثانی و مصراع اوّل بیت تالی، تالی داخل شرط و مصراع دوم بیت ثانی، تالی جزای شرط است.

---

۱. در اصل: از.

سؤال رسول از امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه

/۵۷/ مرغ بی اندازه چون شد در قفس   گفت حقّ بر جان فسون خواند و قصص

ظاهر آن است که مراد کلمهٔ «کن» است که از این کلمه معدوم مسخّر شده به وجود می‌آید.

گفت با جسم آیتی تا جان شد او   گفت با خورشید تا رخشان شد او

یعنی زنده شد او.

در تردد هر که او آشفته است   حقّ به گوش او معمّا خوانده است

معمّا کلام که ظاهر الدّلالت نباشد.

تا کنی فهم آن معمّاهاش را   تا کنی ادراک رمز فاش را

......

پس محل وحی گردد گوش جان   وحی چه بود گفتن از حسّ نهان

گفتن حسّ نهان که حسّ قلب است، وحی است، نه مطلقا، بلکه گفتن آنچه که از حقّ گرفته و وحی به این معنی عام است اولیاء را و انبیاء را و آنچه که مخصوص است به انبیا یک نوع وحی است و آن این است که حقیقت جبرئیله از درون مصوّر شده، در برون بگوید و متکلّمان لفظ وحی را اطلاق بر الهامات اولیاء نمی‌کنند، الاّ مجازا.

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد   وآن که عاشق نیست حبس جبر کرد

یعنی لفظ جبر، یعنی بی‌اختیار بودن بنده و مختار مطلق بودن حقّ، مرا در عشق او بی‌صبر کرد. چه، هرگاه مشخّص شد که در حقیقت خالق و فاعل دیگری نیست و همه از اوست، از غیر دست برداشته در عشق او بی‌صبر گشتم. کذا قال الشّیخ عبداللّطیف.

و تحقیقش آن است که چونکه عارف مشاهدهٔ نمود که خالق و فاعل دیگری نیست، پس اختیار و قدرت او در اختیار و قدرت حقّ محو گردیده و ندید قادری را مگر عین حقّ و همهٔ اشیاء را عین حقّ دیده و این معنی البتّه محرّک عشق است و این جبر البتّه عشق را در جوش می‌آرد.

پس ظاهر شد که ایراد بدین وجه که نبودن خالقی غیر حقّ را مزیت دخل در عشق و مزیت اختصاص به عشق نیست، ناشی از قلّت تأمّل است و نیز ظاهر است که عبارت مولوی ظاهر الانطباق

است بر آن و ساقط است قول به اینکه ترکیب الفاظ شعر به این مرام نمی‌رساند و تقریر مصراع ثانی آن است که کسی که عاشق نیست، اگر به جبر قائل گردد، پس به تعطیل خواهد رسید، که خود را مسلوب القدرة دانست. پس جبر در حقّ او محبس گشته از ترقّی به سوی انوار ایمان.

این معیت با حق است و جبر نیست　　　　این تجلّیّ مه است این ابر نیست

این جبر که گفتم در حقیقت جبر نیست، بلکه این ظهور معیت حقّ است. چه، معیت حقّ که عبارت است از عینیت با هر کائن و این عینیت موجب است به آنکه قدرت عبد و اختیار متلاشی شوند در قدرت حقّ و اختیار حقّ و مراد از جبر همان است. چنانکه دانستی که بودن عبد قادر و مختار به قدرت حقّ و اختیار حقّ و نبودن قدرت و اختیار او استقلالاً.

ور بود این جبر جبر عامه نیست　　　　جبر آن امّارهٔ خودکامه نیست

یعنی این جبر که گفته شد جبر عامه نیست که خود را مسلوب الاختیار شمرده از اتباع شرع باز مانند و می‌گویند که: ما مجبوریم در عصیان و این جبر به امر نفس امّاره است و امّا جبر عارفان، پس دیدن قدرت و اختیار خود محو در قدرت و اختیار حق است پس به قدرت خود و اختیار خود قادر و مختار نیست، بلکه قادر است به قدرت حقّ و مختار است به اختیار حقّ و هیچ دقیقهٔ شرعیه از او فروگذاشت نمی‌شود.

غیب و آینده بر ایشان گفت فاش　　　　ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش

لاش مخفّف لاشیء است این مصراع تأکید و کشف مصراع اوّل است، یعنی ماضی بودن و گذشتن به نسبت علم ایشان نیست، ماضی و حال برابر حاضر است.

اختیار و جبر ایشان دیگر است　　　　قطره‌ها اندر صدفها گوهر است

یعنی اختیار و جبر ایشان دیگر است، که ایشان خود را مختار به اختیار حق می‌بینند و خود را مجبور پیش قدرت حقّ می‌بینند. ایشان خود را فنا کردند در ذات حقّ و باقی‌اند به بقای حقّ، پس متخلّق می‌شوند به اخلاق حقّ و صفات حقّ. پس ایشان مختارند [به] اختیار حقّ و مجبورند به جهت نبودن اختیار ایشان بالاستقلال.

اختیار و جبر در تو بد محال　　　　چون در ایشان رفت شد نور جلال

خطاب مر عامه راست. یعنی تو که خود را مختار می‌دانی به این وجه که قدرت خود را مستقلّ در ایجاد فعل و صدور آن می‌دانی، اگرچه آن فعل کسب باشد چنانکه معتزله می‌گویند و بعضی محجوبان از اهل سنّت و جماعت که قائل به ایجاد کسب‌اند و همچنین مجبور می‌دانی که اصلا اختیار نیست نه در صورت، نه در حقیقت، چنانکه جبریه می‌گویند یا اینکه اختیار نیست در حقیقت، بلکه در صورت فقط.

پس عبد مجبور است به صورت مختار، چنانکه عوام اشعریه می‌گویند و به نوع مذکور اختیار و جبر محال است. شرع آن را نافی است و چون جبر و اختیار در عارفان رفت، آن حق است و نور ذو الجلال است که چو ایشان می‌بینند اختیار خود را و قدرت خود را فانی در اختیار حقّ و قدرت حقّ، پس ایشان مجبورند و عاجزند نظر به قدرت خود و اختیار خود و مختار و قادرند به اختیار حقّ و قدرت حقّ و این علم واقعی است که از حقّ به اینها رسیده.

قوّت جان است این ای راست خوان　　　تا چه باشد قوّت آن جان جان

مراد از جان جانان حقّ سبحانه [و] تعالی است و یا انبیاء و رسل علیهم‌الصّلاةوالسّلام و حاصل آن است، قوّت جان این است که ظاهر است بر همه که افعال از بدن می‌کند، پس قیاس بکن که قوّت حق چگونه خواهد بود یا قوّت خلفای حقّ از انبیا چگونه خواهد بود.

قوت تن نان است لیکن درنگر　　　تا چه قوت جانش باشد ای پسر

یعنی قوت تن نان است و قوت جان علم، از علم جان قوی می‌گردد.

گوشت پارهٔ آدمی با عقل و جان　　　می‌شکافد کوه را با بحر و کان

یعنی جان از قوّت علم کوه را بشکافد. اگر عارف است از همّت خود می‌شکافد و اگر عارف نیست از علم کسبی و حیل معلومه به هر طریق از علم می‌شکافد.

زور جان کوهکن شقّ القمر　　　زور جان جان در انشقّ القمر

یعنی زور[1] حقّ این است که قمر را منشقّ ساخت بر ید بعض بندگان برگزیده و این اشارت است به آنکه ظهور معجزه از همّت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نیست، بلکه اللّه تعالی بر ید ایشان پیدا می‌سازد و اشارت به ید رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم کافی است و اگر از جان جان رسول

۱. در اصل: دور.

صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مراد باشد، معنی واضح است. یعنی جان جان آن است که از یک اشاره به امر حقّ قمر را منشق می‌کند.

گر گشاید دل سر انبان راز　　　جان به سوی عرش سازد ترکتاز

انبان عبارت است از پوست بزغاله که خشک کرده قلندران در کمر بندند و هرچه می‌یابند، در آن نهند و حاصل آنکه اگر دل آنان راز را گشاید و بر راز مطّلع گردد، جان وی عروج کند.

گر[۱] زبان گوید ز اسرار نهان　　　آتش افروز بسوزد این جهان

بعضی اسرار نهان چنین‌اند که عارف از گفتن آن ممنوع است و اگر گوید عالم تباه می‌گردد.

اضافت کردن آدم علیه‌السلام زلّت خود را که: «رَبَّنا ظَلَمْنا» و اضافت کردن ابلیس به حقّ تعالی که: «رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي»

کرد حقّ و کرد ما را هم ببین　　　فعل ما را هست و آن پیداست این

یعنی کردار حقّ را و کردار ما را هر دو ببین و ما را کردار هست، چنین نیست که فقط کردار حقّ باشد و بالجمله افعال اختیاریه که بر ید عباد صادر می‌شود، کردهٔ حقّ هم هست و کردهٔ عبد هم هست و سببش آن است که قدرت عبد، قدرت حقّ است که حقّ به آن قدرت در مظهر عبد ظاهر است و افعال اختیاریهٔ عبد به قدرت حقّ مخلوق‌اند. پس این‌همه کردار حقّ ظاهر است و چون مظهر عین ظاهر است به وجهی و قادر است به قدرت حقّ ظاهر به این وجه این افعال کردار عبداند.

زآنکه ناطق حرف بیند یا غرض　　　کی شود یک دم محیط دو عرض

حاصل آنکه در اکثر حال شخص متوجّه به دو غرض می‌تواند شد و ظاهر است که بدون ملاحظهٔ فعل مختار نمی‌تواند شد. لابدّ است که خالق دیگری باشد که محیط است علم او به اغراض کثیره:

«لیک هست آن فعل ما مختار ما»

این بیت مربوط است به قول او قدّس‌سرّه:

«خلق حقّ افعال ما را موجد است»

و لیکن با وجود بودن افعال مخلوق حقّ، فعل مختار ما هم هست، به جهت آنکه اختیار حقّ بعینه

---

۱. در اصل: در.

اختیار عبد است، چنانکه گذشت. لهذا جزا بر آن مرتب است و این بیت معترضه است. ابیات بعد مرتبط از ما سبق اوست. /۵۸/

گفت ایزد جان ما را مست کرد　　　چون نداند آنکه او را هست کرد

مراد از لفظ ما، جملهٔ ممکنات است و مراد از گفت، امر «کن» است و مقصود از هست کردن، منقاد و مطیع خود کردن است.

یعنی امر «کن» که خطاب به معدومات است، اعیان ثابتهٔ ما ممکنات را مست کرد و منقاد ساخت، از شنیدن این امر به سرعت بوجود می‌آیند. چنانکه شیخ اکبر تفصیل آن به وجه اتمّ فرموده‌اند و در تعبیر لفظ جان اشاره است به آنکه همهٔ ممکنات حیّ‌اند و جان‌اند. پس آن را که موجود ساخت به امر «کن»، چگونه حقیقت آن را نداند و مقصود از این بیت اثبات آنچه که ذکر فرمودند در بیت سابق که حقّ محیط همهٔ اشیاء است. در او قول فلاسفهٔ مشّائین است که نفی علم جزئیان مادّیه علی وجه الجبریه می‌کند و نیز بیان آن است که همهٔ ممکنات مخلوق حقّ‌اند به امر «کن»، نه چنانکه معتزله می‌گویند که افعال اختیاریهٔ عبد، مخلوق عبد است و می‌گویند در ایجاد حقیقت امر نیست، بلکه مجاز است از سرعت ایجاد.

و می‌تواند که مراد روح انسانی است و گفت حقّ امر است مر اول به بدن. و در بعض نسخ به جای «چون نداند»، «چون ندا آمد» و بر این نسخه هم از آن «ندا»، امر «کن» مراد باشد و مصراع ثانی شرط است و جزای آن مقدّم و حاصل معنی تمام بیت راجع است به آنچه که حاصل معنی مصراع اوّل بود بر نسخهٔ مذکورهٔ اوّلا.

و محمدرضا از «ندا» ندای «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» گرفته است و حاصل آنکه ندای «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» رسید. این گفت که جان ما را مست کرد که اقرار به ربوبیت حقّ و عبودیت خود واقع شد و خود را پیش قدرت او سبحانه انداخت و افعال همه از خلق او شدند، پس ربط به ما قبل ظاهر شد و به ما بعد.

به این وجه که مستی ندا آن‌چنان نشئه[۱] بخشید که زلّت به خود منسوب کرد و ابلیس را از میان برد و اعتراض آنکه ندا را بر قول «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» حمل کردن، حمل بی‌قرینه است، ساقط است، که شهرت

---

۱. در اصل: نشا.

این ندا کافی است بر بودن قرینه و بر این نسخه این وجه هم نوع وجاهت دارد از این تقریر اوّل اولی است تا هر دو نسخه مطابق ماند.

گفت شیطان که بما اغویتنی　　　کرد فعل خود نهان دیو دنی

اشارت است به این آیه: «فَبِما أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ»(اعراف: ۱۶)؛ گفت ابلیس پس قسم است به اغوای تو ما را، البتّه برنشینم برای ذرّیت آدم در راه مستقیم تو، گمراه تا کنم آنها را و اینجا دقیقه‌ای است که چون ابلیس مظهر اغوا و اضلال بود، حقّ را به همان صفت یاد کرد وقت قسم که مظهر آن صفت بود.

گفت آدم که ظلمنا نفسنا　　　او ز فعل حقّ نبد غافل چو ما

اشارت است به این آیه: «قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ»(اعراف: ۲۳)؛ گفتند آدم و حوّا ای ربّ ما که ظلم کردیم انفس خود را و اگر نبخشی تو ما را و رحم نکنی ما را، البتّه شویم از خاسران و آدم که حکیم بود موطن زلّت را وفا نمود که موطن وقوع ذلّت می‌خواهد ندامت و استغفار را با دیدن قصور از خود.

«او ز فعل حق نبد غافل چو ما»

اینجا دقیقه است باید دانست که افعال عباد اگرچه مخلوق حقّ‌اند، لیکن مختار عباداند و بودن این افعال معصیت و طاعت به جهت اینکه مختار عبادند، نه به جهت آنکه مخلوق حقّ‌اند، پس افعال بما انّها که ظلم است، نسبت آن به حقّ صحیح نیست، لهذا آدم علیه‌السلام که عارف به حقایق بود و حکیم بود، ظلم را به سوی خود نسبت نمود و ابلیس که متمرّد بود، نسبت به سوی حقّ نمود. لاجرم آدم مقبول گشت و ابلیس مطرود گشت.

گفت ترسیدم ادب نگذاشتم　　　گفت من هم پاس آنت داشتم

یعنی ترسیدم از تو که ربّ من هستی، آداب نگذاشتم که حیثیت بودن آن فعل ظلم، یاد کردم و به خود نسبت کردم و حیثیت مخلوقیت از حقّ پنهان کردم، که مقتضی ادب همان بود که از آن حیثیت ظلم نمی‌تواند شد تمثیل.

بحث عقل است این چه عقل آن حیله‌گر　　　تا ضعیفی ره برد آنجا مگر

یعنی آنچه گفته شد دلیل عقلی است. کسی که ضعیف بود در راه، از این دلیل راه خواهد یافت و از عقیدهٔ باطله رهایی خواهد یافت.

بحث عقلی گر در و مرجان بود   آن دگر باشد که بحث جان بود

انتقال است به ارشاد حال دلیل عقلی و کم بودن آواز وحی انبیا و کشف اولیاء و بحث جان عبارت است از آنچه بر روح و قلب رسد از وحی رسل و یا از کشف خود.

آن زمان که بحث عقلی ساز بود   این عمر با بوالحکم دمساز بود

یعنی در جاهلیت پیش از ظهور نور وحی نبود، مگر دلائل عقلیه و در این حضرت امیرالمؤمنین عمر و بوالحکم مساوی بودند، بلکه در دلایل عقلیه بوالحکم غالب بود تا اینکه ملقّب به بوالحکم شد و چون امیرالمؤمنین عمر [1]عقل را گذاشته به سوی جان شد، که جان استفاده از وحی کرد، بوالحکم بوجهل گشته به اسفل السّافلین مردود شد و امیرالمؤمنین عمر به اعلی علیین عروج فرمود. اگر از جان ذات شریف آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم [گیرند] انسب می‌نماید و اگر از جان ذات حقّ گیرند، نیز می‌تواند شد.

سوی عقل و سوی حسّ او کامل است   گرچه خود نسبت به جان او جاهل است

یعنی ابوجهل در تحصیل اموری که لذائذ حسّیه از آن میسّر شود و استعمال عقل در آن کامل است. اگرچه نسبت به جان و تحصیل آنچه که حیات جان در اوست جاهل است.

بحث عقل و حسّ اثر دان با سبب   بحث جانی یا عجب یا بوالعجب[2]

یعنی بحث عقل و حسّ یا از اثر به مؤثّر رفتن است، چنانکه در برهان «انّی» و یا از سبب بر اثر چنانکه در برهان لمّی و بحث جان در روح از هر دو بیرون است، بلکه مشاهده است و عجیب است و بوالعجب است و در استدلال از اثر حسّ را در اکثر دخل می‌باشد و در استدلال در مؤثر و سبب عقل مجرّد را در اکثر دخل می‌باشد و از این جهت لفّ و نشر غیر مرتّب اگر گفته شود وجهی دارد. ظاهر آن است که مراد آن است که بحث عقلی از این دو خالی نمی‌باشد.

---

۱. در اصل: + ر.

۲. در اصل: باالعجب.

ضوء جان آمد نماند ای مستضی　　　لازم و ملزوم و نافی مقتضی

یعنی ضوء جان آمد که آن ضوء نور حقّ است. این عقل مستضی باقی نماند که طالب روشن شدن لازم و ملزوم و نافی و مقتضی است، که آنها طریقهٔ استدلال است و چون این مستضی باقی نماند پس این امور چگونه باقی مانند و طریق استدلال پیدا شود و در بعض نسخ «ای مستضی» واقع شده و این نسخه اظهر است و از مستضی طالب ضوء که مسترشد است مراد است.

ز آنکه بینایی که نورش بازغ است　　　از عصا و از عصاکش فارغ است

فی القاموس برغ به رای مهمله به معنی تنعّم. پس اگر بارغ بالراء خوانده شود به معنی آنکه نور وی متنعّم است، یعنی خوشگوار است در نوریت خود. پس در گردانیدن در قافیهٔ فارغ سخن نیست و اگر بازغ به زای معجمه خوانده شود به معنی مشهور.

پس مولوی قدّس‌سرّه در قافیه آورده‌اند به جهت آنکه قافیهٔ حرف غین اعتبار کرده‌اند.

تفسیر آیهٔ: «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَینَ ما کُنْتُمْ» و بیان آن

اللّه با شماست هرجایی که باشید، یعنی مکاتبهٔ شما منافی معیت او سبحانه با شما نیست و مآل این معیت، عینیت او تعالی است در وجود و عین شیء از شیء جدا نمی‌تواند شد

بار دیگر ما به قصّه آمدیم　　　ما از این قصّه برون خود کی شدیم

یعنی باز به قصّهٔ معیت آمدیم، چنانکه سابق به قصّهٔ معیت بودیم و چنانکه سابق گفته بود که: «این معیت با حقّ است و جبر نیست» و از این معیت بیرون نمی‌توانم شد و هر حال با او هستم و به زبان حال در معیت‌ام و ابیات تالیه تفصیل این است.

ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ　　　چون الف او خود ندارد هیچ هیچ

بدان که ممکن را هیچ وصف نیست بجز ذلّت و افتقار و هر وصف که هست، وصف ظاهر است در مظاهر و به حسب قابلیت مظاهر متعین شده است و این جمله اوصاف وجود ظاهر است.

چنین تحقیق فرموده شیخ اکبر قدّس‌سرّه و به این معنی اشارت کرده مولوی قدّس‌سرّه و حاصل آنکه ممکن هیچ ندارد و به ظهور حقّ به این اوصاف موصوف گشته و این نیز حکم معیت است.

سؤال کردن رسول از امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله‌عنه

اصل را دریافت بگذشت از فروع　　　بهر حکمت کرد در پرسش رجوع

این دلیل بر آن است که او مکشوف الحال بود، لیکن برای استفاده از زبان مبارک امیرالمؤمنین عمر (رض) باز سؤال کرد.

با عمر گفت او چه حکمت بود و سرّ　　　جنس آن صافی در این جای کدر

ظاهر این کلام آن است که این سؤال از تعین است، نه آنکه او منکر مطلق حکمت بود، چنانکه محمّدرضا گمان برده برای تطبیق جواب به اثبات مطلق فایده نه تعین و تفصیل فائده و انطباق ظاهر خواهد شد ان‌شاءالله تعالی.

حبس کردی معنی آزاد را　　　بند حرفی کرده‌ای این باد را

لفظ باد مستعار برای معنی است، چنانکه شیخ ولی محمّد گفته است و جامع مشترک عدم رؤیت به بصر.

از برای فائده این کرده‌ای　　　تو که خود از فائده در پرده‌ای

حاصل جواب آن است که تفصیل و تعین فائده که از اسرار الهیه است، کشف آن خوب نیست و بیان آن همین به وجه اجمال کافی است و فائده در آن مثل فائده حبس معنی به کسوت لفظ، تا ظاهر گردد آن معنی. همچنین مقصود از حبس روح در این بدن، ظهور روح است در کسوت بدن، تا از باطن به ظاهر بیرون آید و بر این متفرّع‌اند فوائد کثیره که بیان از آن قاصر است.

و آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که: نسبت بدن به روح نسبت به روح است به ذات حقّ، که وی سبحانه جان جان است. پس ظهور روح در خارج مستلزم ظهور حقّ است در خارج. [این] مشعر است به آنکه ظهور بدن بدون روح مستلزم ظهور حقّ نیست در آن. و این غلط است، زیرا که تمام عالم مظاهر حقّ است و حقّ ظاهر در عالم است. پس ظهور بدن بی‌روح مستلزم ظهور حقّ است از بطون.

و محمّدرضا در تقریر بعض ابیات گفته که: حضرت سید عالم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جواب سائل از روح به تفصیل نفرمودند و بیان حقیقت روح نکردند، بلکه خطاب از حقّ سبحانه رسید: «قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی»(اسراء: ۸۵)؛ بگو ای محمّد(ص) روح از امر ربّ من است. پس مولوی قدّس‌سرّه برای اتباع امر اللّه و سنّت رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به شرح فوائد اقدام نفرمودند، انتهی.

و محمّدرضا را اولی این بود که می‌گفت که امیرالمؤمنین عمر برای اتباع شرع بیان نفرمودند، کما لا یخفی. و بر او وارد می‌شود که کجا بیان فائدهٔ تعلّق روح به بدن و کجا بیان حقیقت روح و اتباع امر و سنّت نیست، مگر در سکوت از بیان حقیقت روح، نه در سکوت از بیان فائدهٔ تعلّق روح به بدن.

و شاید که غرض محمّدرضا آن است که بیان تفصیل فائده یا روح به بدن مستلزم بود بیان حقیقت را پس از بیان تفصیل فائده کفّ نمود، تا کفّ از بیان حقیقت روح هم شود و اتباع امر و سنّت حاصل آید، و اللّه اعلم بمراد عباده.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: حقیقت روح در آیت مبین گشته که در لفظ امر بیان آن است که روح جسم هم نیست و مقدار و پیمایش ندارد و لامکان است. پس اشعار فرمود که حقیقت حقّ سبحانه است و این کلام در اختلال است، شبهه نیست. در آن روح حقّ است بلا تغایر. پس این کلام باطل است و کفر است و اگر تعین دارد چنانکه جسم تعین دارد. مگر آنکه تعین روحی، تعین مجرد است و تعین جسمی، تعین مقداری. پس اگر مراد آن است که روح عین حقّ است بلا تغایر، پس این کلام باطل است و کفر است و اگر مراد آن است که روح مظهری است از مظاهر حقّ، پس جسم هم مظهر است از مظاهر حقّ. پس بودن روح از عالم امر چگونه اشعار باشد به بودن روح، عین حقّ و بودن از عالم اجسام چگونه اشعار نباشد و یا در ردّ این کلام که گفته نیز حقیقت روح واضح نگشته، که این قدر عینیت مستلزم وضوح حقیقت نیست و نیز این سؤال یهود از قبیل معجزه بود که آنها می‌دانستند که جواب مفصّل نخواهد داد. اگر نبی خواهد بود لهذا جواب مجمل آمد و معجزه تمام شد و اگر تفصیل حقیقت در جواب باشد، پس معجزه نتواند شد./۵۹/

آن دم نطقت که جزو جزوهاست ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ فائده شد کلّ کلّ خالی چراست

.....

آن دم نطقش که جان جان‌هاست ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ چون بود خالی ز معنی گوی راست

.....

معنی اندر شعر جز با خبط نیست ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ چون فلاسنگ است اندر ضبط نیست

خبط: آمیختن است و جنون را خبط گویند، برای آنکه آمیختگی عقل است و «فلا» جمع فلات به

معنی بیابان.

حاصل آنکه معانی عالیه در شعر به وجه احسن مبین نمی‌تواند شد.

در بیان حدیث: «من اراد ان یجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوّف»

کسی که می خواهد که بنشیند با اللّه، پس باید که بنشیند با اهل تصوّف و سببش آن است که صوفی متخلّق است به اخلاق الهیه

آن رسول از خود بشد زین یک دو جام　　　نی رسالت یاد ماندش نی پیام

خلاصهٔ ابیات آن است که صحبت امیرالمؤمنین عمر اکسیر بود، که در یک دو ساعت رسول قیصر را به درجهٔ کمال رسانید.

سیل چون آمد به دریا محو گشت　　　ابر پیش تیغ شمسی ضحو گشت

ضحو: به معنی واشدن ابر است.

سیل چون آمد به دریا بحر گشت　　　دانه چون آمد به مزرع گشت کشت

گشت اوّل به کاف فارسی است و دوم به کاف عربی است به معنی زرع پخته. پس قافیه درست است. اگر بالعکس خوانده شود، قافیه صحیح نمی‌شود.

سنگ سرمه چونکه شد در دیدگان　　　گشت بینایی شد آنجا دیدبان

دیدبان شخصی که بر بلندی نشسته، بینندهٔ دور باشد و معلّم کشتی بحر را می‌گویند.

چون تو در قرآن حقّ بگریختی　　　با روان انبیا آمیختی

.....

ور بخوانیّ و نه‌ای قرآن‌پذیر　　　انبیا و اولیا را دیده گیر

ظاهر آن است که مراد از قرآن‌پذیر متعظ و مطّلع بر اسرار آن. و حاصل آنکه اگر مجرّد الفاظ قرآن خوانی بی‌اطلاع بر اسرار و بی‌الفاظ به آن، گویا که انبیاء و اولیاء را دیده باشی، که قرائت الفاظ هم مفید است. پس اگر با ایقاظ و با اطّلاع خوانی، از این حبسی خلاص جویی و به مرتبهٔ علیا رسی، چنانچه در بیت بعد می‌فرمایند. لهذا علمای تصوّف می‌گویند که: اگر صحبت کامل میسّر نیاید، پس به اعتبار

به کلام این طائفه به منزلهٔ رؤیت[1] و صحبت است.

در پذیرایی چو برخوانی قصص مرغ جانت تنگ آید در قفص

......

روح‌هایی[2] کز قفس‌ها رسته‌اند انبیا و رهبر شایسته‌اند

......

از برون آوازشان آید وزین که ره رستن تو را این است این[3]

......

ما بدین رستیم زین تنگی قفس غیر این ره نیست چارهٔ این قفس

......

کاشتهار خلق بندی محکم است در ره این از بند آهن کی کم است

......

قصّهٔ بازرگان که به هندوستان به تجارت می‌رفت و پیغام دادن طوطی محبوس به طوطیان هندوستان

گفت طوطی را چه خواهی ارمغان کآرمت از خطهٔ[4] هندوستان

ارمغان: تحفه است که برای دوستان می‌آرند از دور.

یاد آرید ای مهان زین مرغزار یک صبوحی در بیان مرغزار

مرغزار در مصراع اوّل، جماعت مرغان و در مصراع ثانی، به معنی جای سبزه و صبوح به فتح، شیری که دوشیده شد به وقت غذا و شراب که شب بر او گذشته به وقت صبح می‌نوشند کذا فی القاموس.

هر دو معنی صحیح می‌شوند و یای صبوحی، یا برای تنکیر است و می‌تواند که مصدری باشد،

---

۱. در اصل: دیت.

۲. یعنی روح‌های کامل.

۳. یعنی فنای وجود.

٤. خطّه: بالکسر و تشدید به طاء مهمله، آنجا که خط کشند تا دیگری فرود نیاید و در عرف، شهر کلان و پارچه زمین و اینجا مراد شهر.

یعنی باهم شراب نوشیدن./٦٠/

ای حریفان با بت موزون خود　　　من قدح‌ها می‌خورم پر خون خود

مقولهٔ مولوی است قدّس‌سرّه و حاصل آنکه ای حریفان با بت موزون خود که معشوق شماست باشید و ذوق وصال از وی بچشید و حال من این است که من در فراق محبوب، قدح‌های پرخون می‌خورم. و در بعض نسخ واقع است: «ای حریفان بی بت موزون خود»،

و معنی این نسخه اظهر است.

یا بیا و این فتاده خاک‌بیز　　　چونکه خوردی جرعه‌ای بر خاک ریز

خاک‌بیز محنت‌کش.

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو　　　وعده‌های آن لب چون قند کو

انتقال است به سوی مناجات که از فرط عشق و حالت دعائیه از عشق صادر شده. لهذا بعض الفاظ از ادب تجاوز یافته و صاحب حال معذور است، چنانکه از فتوحات منقول است.

گر فراق بنده از بد بندگی است　　　چون تو با بد بد کنی پس فرق چیست

جزای بد بد نیست، لیکن اللّه تعالی نام آن سیئه نهاده، فرمودند: «جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها»(شوری: ٤٠)؛ جزاء سیئه، سیئه است مثل وی در کمیت و کیفیت، به وجهی که او تعالی می‌داند. اگرچه در بادی نظر مثلیت ظاهر نیست، لیکن در واقع مثل است چون جزای زنا صد دره و تعبیر از جزای سیئه به سیئه اشارت به آن است که عفو عند اللّه محبوب است و برای اتباع این اطلاق مولوی قدّس‌سرّه فرمودند:

«گر تو با بد بد کنی پس فرق چیست؟»

و اشاره فرمودند از عدم فرق به آنکه عفو، محبوب حقّ است و به آنکه جزای رسانیدن نیز خالی از رحمت نیست.

این بدی که تو کنی در خشم و جنگ　　　با طرب‌تر از سماع بانگ چنگ

خشم او سبحانه بدی نیست، بلکه عین جزاست و تعبیر به بدی از جهت استعاره است و این طرب مر عارف راست، خاصّه که او را مکشوف است که رحمت در ضمن خشمش مضمر است و محجوب را طرب اصلا نیست، که در این خشم او رحمت را مشاهده نمی‌کند، مگر آنکه او را بعد زوال خشم و ظهور آثار رحمت معلوم خواهد شد.

پس او را طرب حاصل خواهد شد و این حکم عامّ است هر محجوب را، مسلم باشد یا کافر مجاهر یا منافق. پس ظاهر آن است که در بیت، بیان حال عاشق عارف است، زیرا که محجوب را اگر طرب است، بعد زوال خشم است و اوّل به رحمت خالصه است.

پس آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که: این حکم عامّ است مر عارف را و محجوب را و کافر و مسلم را، به جهت آنکه شیخ اکبر در فتوحات فرمودند که: در جهنّم مجرمان را قرب حاصل می‌شود، ساقط است و قرب که به مجرمان شود بعد انتقام است، در آن زمان که حکم خشم و غضب زائل شود. پس محجوب را در عین خشم، طرب نیست.

ای جفای تو ز دولت خوب‌تر　　　و انتقام تو ز جان محبوب‌تر

این حکم عاشق ذات است که او را هر دو صفت غضب و رحمت محبوب برابرند و امّا خالی از عشق ذات پس ظاهر است که محبوبیت آثار هر دو نیست، مگر بعد ظهور آثار رحمت و دانستن که غضب مشوب به رحمت بود.

نار تو این است نورت چون بود　　　ماتم این تا خود که سورت چون بود

در بعض شروح سورت: را به شادی تفسیر کرده و در قاموس مذکور است: «السّورت الضّیافة» و به شین معجمه به معنی اخراج عسل گفته و مناسب مقام همین معانی است، اگرچه او را معانی کثیراند مذکور در قاموس و غیر وی.

فی المثل جورت اگر عریان شود　　　عالم ار[1] گریان بود خندان شود

یعنی اگر حقیقت قهر تو کما ینبغی مکشوف شود، عالم به آن متلذّذ شود. محمّدرضا تصریح کرده که این جمیع ابیات مخصوص به عاشق و عارف است. و آنچه که شیخ ولی‌محمّد گفته، او معذور است که اطلاع بر غوامض ندارد، [و] غلط است و هیچ عاقل تجویز نخواهد کرد که محجوب را و کافر را در عذاب طرب و راحت است و نصوص قرآنیه شاهداند بر آنکه کافران فریاد و ناله خواهند کرد. آری بعد ارتفاع عذاب و انکشاف امر، طرب و راحت خواهد شد.

نالم و ترسم که او باور کند　　　وز ترحّم جور را کمتر کند

---

۱. در اصل: از.

این از عروض حال است و فرط عشق، ورنه او عالم سرّ و اخفی است، لیکن حال عارضه اقتضای ناله است و لحاظ صفات معشوق نیست که او باور خواهد کرد یا نخواهد کرد.

و شیخ اکبر تصریح فرمودند که: صاحب حال را آداب محفوظ نمی‌ماند و صواب آن است که معنی آن باشد که من ناله می‌کنم، لیکن می‌ترسم که این ناله را قبول کند که این نالهٔ عاشق در واقع شکر است به صورت شکایت، می‌ترسم که این شکر را قبول کند و جزای دهد، به این وجه که قهر نکند، بلکه هر چه از او آمده ارتفاع آن نمی‌خواهم.

عشق من بر مصدر این هر دو شد　　　چون نباشد عشق کز وی نیست بدّ

نیست مراد از مصدر «ما صدر عنه الشّیء»، تا این معنی گردد که من عاشق بر مصدر قهر و غضبم. پس هرچه از مصدر صادر شود من بدان راضیم و بعضی شارحین به این تقدیر کردند و از این لازم می‌آید که از هر کائن راضی باشد و هر کائن صادر است از او تعالی، پس لازم آمد رضا به مقتضی.

بلکه مراد از مصدر به مصداق رضا و غضب و مقصود آنکه من عاشق مصداق آن لطف و قهر هستم و این هر دو صفت آن مصداق‌اند و بر آن مصداق چگونه راضی و عاشق نباشم، اگرچه در بعض آثار قهر چون کفر که مقتضی‌اند راضی نباشم.

و اللّه ار زین خار در بستان شوم　　　همچو بلبل زین سبب نالان شوم

یعنی اگر از صفات قهر به صفات لطف روم و از او در هجران افتم، همچو بلبل نالان برای مشاهدهٔ صفات قهر شوم تا قهر در عین لطف بینم و لطف در عین قهر و جامع علم باللّه باشم.

عاشق کلّ است و خود کلّ است او　　　عاشق خویش است و عشق خویش جو

نیست کلّ به معنی ذی اجزاء، بلکه مراد حقیقت جامعه است. یعنی عاشق حقّ عاشق حقیقت جامعه است و عاشق عین کلّ است و چون به معشوق رسد و عینیت مکشوف گردد، داند که او عاشق خویش و خود معشوق است در مقام فرق، [و] عاشق خود است بر خود در مقام جمع.

صفت اولی اجنحهٔ طیور عقول الهی

قصّهٔ طوطیّ جان زین‌سان بود　　　کو کسی کاو محرم مرغان بود

یعنی قصّهٔ طوطی جان مثل قصّهٔ طوطی بازرگان است.

پس می‌باید که از این قصّهٔ حال، طوطی جان باید طلبید، نه آنکه جان از طوطی مراد است، ورنه بعض ابیات محتمل آن نمی‌شود.

بعد از آن انتقال کرد به سوی بیان حقیقت و احوال انسان کامل در ابیات و بعد بیان بندی از حال طوطی جان نیز ظاهر خواهد شد.

کو یکی مرغی ضعیفی بی‌گناه　　　و اندرون او سلیمان با سپاه

حاصل این ابیات چنین می‌نماید که مراد از مرغ، اینجا انسان کامل است و توصیف وی به ضعف به جهت آن است که حلقهٔ عنصری وی ضعیف است. پس ضعیف به نظر ظهور وی در این صورت است، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «خُلِقَ اَلْإِنسانُ ضَعِیفاً»(نساء: ۲۸).

بدان که شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ لوطی[1] از فصوص الحکم بیان فرمودند در تفسیر این آیت: «اَللّهُ اَلَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَیبَةً»(روم: ۵۴)؛ یعنی اللّه آن است که پیدا کرد شما را از ضعف و گردانید بعد آن ضعف قوّت را. پس گردانید بعد قوّت ضعف را. پس ما بین دو ضعف، یک قوّت است. پس ضعف حالت اصلیهٔ صورت انسانیه و در پیری عود حالت اصلیه است.

این به حسب لسان ظاهر است و به نظر لسان حقیقت پس مراد از ضعف، ضعف در تصرّف است و به این ضعف همّت وی تأثیر نمی‌کند در عالم.

و حاصل آنکه انسان کامل قبل رسیدن به عرفان ضعیف بود و همّت او را هیچ تأثیر نبود، که تأثیر همّت، فروع عرفان است و بعد از آن چون عرفان حاصل شد و فانی فی اللّه گشت و باقی باللّه شد، قوی گشت و قوّت تصرّف او را حاصل شد و همّت او مؤثّر گشت. بعد از آن به مقام اعلی رسید در بقا بعد الفنا و تفرقهٔ بعد الجمع [و] قوّت تصرّف اصلا باقی نماند به دو جهت: یکی آنکه در همهٔ کائنات، حقّ را می‌بیند. پس تصرّف هرکه بکند و حقّ تصرّف را نمی‌شاید و همّت در وی کارگر نشود.

وجه دیگر آنکه او متحقّق به مقام عبدیت است و عبد را تصرّف نشاید و این مقام، اعلی و ارفع است

---

۱. در اصل: طوطی.

و این مقام محمّدی است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم. به انبیاء و رسل و اکمل از این امّت نیز حاصل است.

پس رسل و انبیاء در مقام عبدیت‌اند و به همّت خود اصلا تصرف نمی‌کردند، بلکه همّت را تأثیر نبود اصلا، بلکه مطابق امر سید اگر امر شود به تصرّف، تصرّف می‌کردند بدون صرف همّت و معجزاتی که از انبیاء و رسل صادر می‌شد، از امر الهی بود و در اظهار معجزات نیز عبد متمثّل امر سید بودند و معجزات از همّت ایشان به ظهور نمی‌آمد، بلکه از ادّعای ایشان و یا به امر ایشان و در این امر و دعا مأمور بودند.

همچنین اولیاء در مقام عبدیت بودند. همّت خود را صرف نمی‌کردند و تصرّف به وجهی نمی‌کردند، یا به جهت آنکه قوّت تصرف اصلا نبود آنها را، چنانکه رسل را قوّت نبود، بلکه آنها را عبدیت محض بود و این گروه، اعلی و اکمل‌اند در مقام عبودیت و یا به جهت آنکه قوّت تصرّف داده شد، لیکن عبودیت اختیار کردند و از تصرّف باز ماندند و کاملان که بر ید ایشان خرق عادات ظاهر می‌شد، از جهت عبدیت بود، که ایشان مأمور به آن بودند. پس امتثال امر سید می‌کردند، چنانکه از حضرت غوث الاعظم قطب الاقطاب قدّس‌سرّه خوارق عادت که صادر می‌شد، از همین سبب بود که مأمور بودند بدان. چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند.

و چون این دانستی، پس بدان که بعید نیست، بلکه قریب است که مراد مولوی قدّس‌سرّه از ضعف، ضعف در قوّت تصرّف و ظهور به مقام عبدیت باشد، بلکه این معنی اولی می‌نماید و توصیف این مرغ بودن بی‌گناه به جهت آن است که انسان کامل اگر نبیّ و رسول است، پس ظاهر است که انبیاء و رسول معصوم‌اند و اگر از اولیاء است، پس اولیاء نیز محفوظ‌اند و بودن انسان کامل بی‌گناه در صورت اراده از ضعف ظهور به مقام عبدیت اظهر است، زیرا که ظهور به این مقام مانع است از تجاوز از آداب شرعیه.

و در مصراع ثانی مراد از سلیمان پادشاه مطلق است، نه سلیمان نبیّ مخصوص و سلیمان با سپاه کنایت است از ذات حقّ با جمیع اسماء و صفات و شئونات و حقایق کائنات.

و حاصل معنی بیت آنکه انسان کامل بی‌گناه است و ضعیف است به حسب صورت و ظاهر است در مقام عبدیت و در وی ذات حقّ به اسماء و صفات و حقایق و شئونات بتمامها ظاهر است. پس انسان کامل مظهر جامع است حقایق اسماء و صفات را و حقایق کونیه را. باز می‌فرماید:

چون بنالد زار بی‌شکر و گله　　　افتد اندر هفت گردون غلغله

یعنی چون انسان کامل ناله کند از محض عشق، در زمین و آسمان جوش می‌افتد و این جوش را نمی‌داند غیر کامل و تصریح فرموده که نالهٔ انسان کامل نه به جهت رسیدن به نعمت و نه به جهت فوت نعمت، زیرا که مطلوب وی نیست مگر مشاهدهٔ حقّ و او حقّ را مشاهده می‌کند در همهٔ شئونات و او را شانی[1] حاجت نیست و غیر حقّ او را مطلوب نیست تا از فوت او گله آید و از حصول وی شاکر گردد و به این ناله اشارت است در قول حافظ شیرازی:

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست　　　گفت ما را جلوهٔ معشوق در این کار داشت

و ظاهر آن است که سبب نالهٔ عاشق آن است که ذات مجرّد از محالی که ذات بحت است و غنی مطلق است، مرئی و مشهود نمی‌شود به کنه حقیقت، اگرچه مشهود شود قبل هر تجلّی، چنانکه مشاهدهٔ صدّیق اکبر بود رضی‌اللّه‌عنه و یا مشهود شود با تجلّی اسماء و غیر آن.

لیکن این کامل در سرور اسماء می‌باشد که معرفت اسماء و تجلّیات به تفصیل مطلوب اوست و شهود اسماء بالکلّ به تفصیل محال است. چنانکه شیخ اکبر فرمود قدّس‌سرّه: چون پس مشاهده در یک تجلّی شد عاشق را، در آن سیری نمی‌تواند شد، بلکه زیاده از آن می‌خواهد و همیشه تشنه می‌ماند. باز می‌فرماید:

هر دمش صد ناله صد پیک از خدا　　　یا ربی در شصت لبّیک از خدا

یعنی انسان کامل را پیغام از خدا می‌رسد که کلام خدا می‌شنود، گاهی بلا واسطهٔ ملک از ورای حجاب کلام، یعنی کلام حق می‌شنود و سوای کلام دیگر حجاب نیست و گاهی به واسطهٔ ملک چنانکه انبیاء علیهم السّلام به واسطهٔ جبرئیل و غیر وی.

و اولیاء این است به واسطهٔ ملک دیگر سوای جبرئیل و گاهی پیک از خدا صور خیالیه می‌باشد و می‌تواند که مراد از نامه، الواح باشد که در آن پیغام خداست و این اولیاء از حجاب الواح، پیغام خدا می‌شنوند و شیخ اکبر قدّس‌سرّه محدّثین را که با حقّ کلام دارند و حدیث دارند و طرق تحدیث به تفصیل بیان فرمودند. اگر کسی خواهد طلب کند از فتوحات.

و رئیس محدّثین از اولیای امیرالمؤمنین عمر رضی اللّه عنه‌اند و نیز قسمی از اولیاءاللّه‌اند که نامیده

---

۱. در اصل: در متن چنین است.

شدند به اهل اللّیل که اللّه تعالی کلام می‌کند به آنها و ایشان کلام می‌کنند با او و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب چهل و یکم از فتوحات مکیه بیان آنها فرموده‌اند.

و حاصل مصراع ثانی آنکه، انسان کامل چون ندا می‌کند ربّ را، در جواب آن از ربّ لبّیک می‌شنود، بخلاف انسان ناقص که در جواب دعای او اگرچه ربّ تعالی لبّیک می‌گوید، زیرا که اجابت به لبّیک، لازم دعاست، چنانکه در فصوص الحکم تصریح به آن فرمودند، لیکن انسان ناقص نمی‌شنود و انسان کامل می‌شنود. باز می‌فرماید:

زلّت او به ز طاعت نزد حقّ　　　پیش کفرش جمله ایمانها خَلَق

یعنی زلّت انسان کامل بهتر است از طاعت عامّه نزد حقّ. از آن جهت که چون زلت از انسان کامل به ظهور می‌آید او به استغفار متوجّه می‌شود، پس به مرتبهٔ عظمی می‌رسد که از طاعت، عامّه را این مرتبه حاصل نمی‌شود و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب تاسع و ثلاثون از فتوحات مکیه اولا تحقیق فرمود که نزول آدم علیه‌السلام بعد اکل حنطه نبود از جهت عقوبت، بلکه بود از جهت کرامت. بعد از آن فرمود که اهل اللّه چون زلّت کنند، منحطّ شوند از مقام خود و این انحطاط موجب شقاوت ایشان نیست.

و می‌شود هبوط ولیّ وقت زلت. هرچه که رسیده است به ولیّ از این زلت از خواری و حیاء و انکسار عین ترقّی است، بر حالی که قبل از این زلت بود. زیرا که علوّ انسان کامل به جهت علم است و به جهت حال است و در این خواری و انکسار زائد می‌شود علم باللّه که سابق نبود زائد می‌شود و حال که آن خواری و انکساری است، که سابق زلّت نبود و این ترقّی است به حال اشرف و کسی که این حال نیابد از خواری و انکساری وقت زلّت و مقام ربّ را نترسد، چنانکه انسان ناقص است، پس نیست او از اهل این طریقت، بلکه او جلیس ابلیس است و این انحطاط و خواری که اولیاء راست بعد صدور زلّت، عین معراج انسان کامل است، به جهت اینکه این حال، اشرف است از حال سابق.

و مولوی قدّس‌سرّه مخالفات انسان کامل را به زلت تعبیر فرمودند، نه به عصیان. برای آنکه اوّل تحقیق فرمودند که انسان کامل بی‌گناه است. پس این فعل مخالف در حقّ انسان عصیان نمی‌تواند شد، بلکه زلّت می‌تواند شد و معنی زلّت، لغزش است از مقام خود که فعل مناسب مقام ایشان نبود، از ایشان صادر شد. اگرچه این فعل به این شأن است که اگر از ناقص صادر می‌شود عصیان می‌بود،

بلکه کبیره می‌بود، چنانکه اصحاب بدر بودند که اللّه تعالی همهٔ افعال را در حقّ ایشان در حکم مباح گردانید و فرمود ایشان را:

«اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم». هرچه خواهید بکنید، هرآینه بخشیدم شما را.

پس هرچه که از اصحاب بدر به ظهور آید، عصیان نشود، اگرچه چنین باشد که اگر از غیر ایشان صادر می‌شد عصیان می‌بود، لیکن مناسب شأن و منزلت ایشان نبود که صادر شود از ایشان و همچنین فعلی که از اولیاء بلا قصد صادر شود، بلکه به خطا و نسیان، معصیت نیست، بلکه خلاف منزلت ایشان است و همچنین ولیّ که مکاشف باشد به قدر خود و مشهود وی شود که در حقّ وی مخالفت مقدّر است، پس به حکم تقدیر از وی مخالفت صادر خواهد شد، البتّه عصیان نیست، که در این حال تکلیف از وی ساقط است. وقت صدور آن فعل متلذّذ به آن فعل نمی‌شود، بلکه می‌داند که به حکم قدرت است و این فعل اگرچه از وی عصیان نیست، لیکن مناسب منزلت وی نیست که این فعل صادر شود از وی.

و حاصل مصراع ثانی آن است که کفر انسان کامل بهتر از ایمان عامّهٔ پوسیده و کهنه است، زیرا که کفر وی آن است که وقت فنا لاف ربوبیت می‌زند و می‌گوید مثل: «سبحانی ما اعظم شأنی». یعنی از «ما»یی که در قول «سبحانی ما اعظم شأنی» است و از «ما» مشیر است به سوی ذات حقّ و این قول اگرچه کفر است در قضای قاضی، لیکن شک نیست که عین ایمان است و بهتر است از ایمان عامّه که به تقلید محض است، خواه به تقلید فکر خود باشد، یا به تقلید دیگری و ایمان عامّه پوسیده[1] است که مشاهده ندارد و باز می‌فرماید:

هر دمی او را یکی معراج خاصّ بر سر فرقش نهد صد تاج خاصّ

یعنی در هر نفس انسان کامل را معراج خاص است در قرب اللّه تعالی، که مراتب قرب اللّه تعالی و مراتب علم باللّه نهایتی ندارد. او را تاج بر سر می‌نهد و خلیفهٔ خود می‌گرداند اللّه تعالی. پس انسان کامل اگرچه به صورت عبد ذلیل است، لیکن به باطن ملک رفیع است.

و این معراج که مذکور شد عامّ است مر اولیاء و انبیاء علیهم‌الصّلاةوالسّلام را. معراج خاصّ به رسل دیگر است، چنانکه سابق گذشت. باز می‌فرماید:

---

۱. در اصل: پوشیده.

صورتش بر خاک و جان در لامکان		لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نی که در وهم آیدت		هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لا مکان در حکم او		همچو در حکم بهشتی چاره‌جو

یعنی صورت وی در مکان است و با مکانیات[۱] که اناسی‌اند. بار دیگر مکانیات[۲] را[۳] ارشاد می‌کند، کسی را که قابل ارشاد است و [در] معاش دنیا وی با آنها به سر می‌برد و جان انسان کامل در لامکان است نزد حقّ در مشاهدهٔ حقّ مستغرق است و از وی علوم می‌گیرد.[٤]

نزد علمای رسوم لامکان عالم مجرّدات است، که خارج از عالم جسمانیات است، رفع آن وهم می‌کند. این‌چنین لامکان است که از وهم بیرون است و در وهم نمی‌آید، بلکه مکان و لامکان است، که نزد علمای رسوم است در حکم این لا مکان است و این لامکان که مقام جان انسان کامل است، آن لامکان است که حقّ به آن موصوف است و این لامکان با مکان و مکانیات[٥] که عالم اجسام است و با لامکان /٦٥/ که عالم مجرّدات است مغیث دارد علی السّواء و فیض جان انسان کامل به همه می‌رسد علی السّواء، بلکه وجود مکان و مکانیات که عالم اجسام است و وجود مکان است که عالم مجرّدات است و بقای آن بالکلّ از افاضهٔ انسان کامل است، و اللّه یقول الحقّ و هو یهدی السّبیل.

دیدن خواجه در دشت، طوطیان را و پیغام رسانیدن

این زبان چون سنگ و چون آهن‌وش است		وآنچه بجهد از زبان چون آتش است

از اینجا تا آخر مقولهٔ مولوی است قدّس‌سرّه، ارشاد است به آنکه گفتار زبان مثل آتش، نافع هم آید و سوزنده هم به حسب محلّ.

سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف		گه ز روی نقل و گه از روی لاف

گزاف هرزه و این مصراع کنایت است از سخن بی‌فائده گفتن. ظاهر آن است که مراد سخنان اسرار

---

۱. در اصل: مکاتات.
۲. در اصل: مکاتات.
۳. در اصل: واو.
٤. در اصل: میگردد.
٥. در اصل: مکاتات.

توحید صوفیه است. یعنی اسرار توحید مگو، نه[1] بر سبیل نقل از کاملی و نه از لاف‌زنی خود، که اکثر شنونده را در ضلال اندازد و می‌تواند که سخن‌های دیه[2] خلق را مراد باشد.

ز آنکه تاریک است و هر سو پنبه‌زار　　　در میان پنبه چون باشد شرار

تعلیل بیت سابق است و حاصل آنکه در عالم کج‌فهمان هستند، نخواهند فهمید و در اضلال خواهند افتاد و کج‌فهمان مثل پنبه‌اند و این سخنان مثل آتش است، خواهند سوزانید و به سوی الحاد خواهند کشید و اگر در بیت اوّل سخنان موذیه مراد است، پس حاصل آن است که عالم به هزار نفسانیا ز[3] تحمّل سخن نیست ایشان را. پس به فساد خواهد انجامید و ایشان مثل پنبه‌اند. از آتش سخن موذی خواهند سوخت و در غضب خواهند آمد.

عالمی را یک سخن ویران کند　　　روبهان مرده را شیران کند

یعنی توحید یک سخن است که یک عالم را فهمیدند از او ویران کند و به الحاد می‌کشید و به همین سخن روبهان طریقت را شیر طریقت می‌کند و به درجهٔ عرفان می‌رساند و اگر از سخن، سخن موذی گرفته شود نیز می‌تواند شد.

و حاصل آن باشد که سخن در حقّ بعض مضرّ و موذی می‌گردد و در حقّ بعض نافع می‌شود، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گفته.

و شارحی دیگر حاصل مصراع ثانی برآورده که دشمن ضعیف قوی می‌گردد. پس این مصراع هم در بیان مضرّت سخن است. این هم می‌تواند، لیکن اوّل اولی است.

جان‌ها در اصل خود عیسی دم‌اند　　　یک زمان زخم‌اند و دیگر مرهم‌اند

یعنی جان‌ها در اصل خود عیسی دم بودند، که سخن ایشان محیی می‌شدی، که خاصّهٔ روح حیات است. لیکن در حجاب تن افتادند. گاهی سخن ایشان مضرّ می‌افتد و گاهی نافع و در بیت ثانی می‌فرمایند، اگر این حجاب برخاستی، سخن هریک محیی می‌شدی.

---

۱. در اصل: که.

۲. در اصل: در متن چنین است. و شاید منظور از آن دیگر باشد یعنی اسرار غیر توحیدی.

۳. در اصل: عبارت عالم به هزار نفسانیا ز نامفهوم است.

چنین گفته است محمّدرضا و این صحیح است که شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند که: خاصّهٔ روح، احیاء است. لهذا قدم جبرئیل چون بر گیاه خشک افتادی، سبز می‌شد و آنچه شیخ ولی‌محمّد زعم کرده که احیاء و امانت هر دو فعل روح بود، که بعد حجاب هم باقی است، کلام ظاهری است و سخن ارواح چون گیرد به چیزی، می‌سازد آن چیز را.

/٦١/ تفسیر قول شیخ فریدالدّین عطّار قدّس‌سرّه: «تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور» «که صاحبدل اگر زهری خورد آن انگبین باشد»

صاحب دل را ندارد این زیان گر خورد او زهر قاتل را عیان

حاصل آن است که چون شخص به کمال رسید و واصل شد، او را تلذّذ به لذّات نفسانیه زیان ندارد، که او صحیح است، او را حاجت به پرهیز نیست. پس مراد از زهر قاتل، اشیای مباحیه -که به لذّات نفسانیه- است و نیست مراد ترک فرض و فعل حرام، که آن نیز ترک فرض است، که تا که عقل باقی است فرض ساقط نمی‌شود ابدا. نصّ کرده بر آن شیخ محمود کاشی قدّس‌سرّه در شرح قصیدهٔ تائیه[1].

گفت پیغمبر که ای طالب جری هین مکن با هیچ مطلوبی مری

مراد از طالب، مرید و مراد از مطلوب، آنکه به وی اراده آورده شده و حاصل معنی آنکه مرید را نمی‌رسد که برابری شیخ کامل خود کند در اتیان و حظوظ نفسانیه و در بعض نسخ واقع شده: «هین مکن با هیچ مظلومی مری». و بر این نسخه مظلوم کنایت است از کامل، که وجود او فنا گشته و همچنین در بیت بعد و مقصود از بیتین آن است که مظلوم محلّ شفقت و رحمت است، همچنین شیخ نیز محلّ رحمت است.

چون قبول حقّ بود آن مرد راست دست او در کارها دست خداست

چونکه قبول حق آن مرد راست، که انسان کامل است و جهت قبول حقّ این است که وجودش فانی بود در ذات حقّ و باقی باشد به بقای حقّ. پس دست وی البتّه دست خداست. زیرا که وی خلیفهٔ خداست در همهٔ امور، پس کردهٔ او کردهٔ خداست.

جهل آید پیش او دانش شود جهل شد علمی که در ناقص رود

---

١. در اصل: ثانیه.

معنی این ابیات این‌چنین می‌نماید که اگر جهل پیش آن مقبول آید، علم گردد. زیرا که او را جهل از ذات خود از ماورای حقّ در مقام فنا حاصل شود و این در مقام بقا بعد افنا عین علم می‌شود و نیز سخنی از عوام جهّال که قصد فاسد به آن سخن کردند، ایشان از وی معانی صحیحه گرفتند.

این عین علم است، چنانکه در فصوص الحکم مذکور است که علمای باللّه از اقوال قوم نوح علیه‌السلام که در او دعوت حضرت نوح علیه‌السلام گفته بودند، فهمیدند که حقیقت واقعیه در حقّ حقّ سبحانه، تشبیه در عین تنزیه است و تنزیه در عین تشبیه.

پس آن جهل که از قوم نوح علیه‌السلام صادر شد در علمای باللّه آمده، علم شد و علم که در ناقص می‌آید، آن جهل می‌گردد و این ظاهر است در علمای رسوم، خصوص اهل اعتزال که علم واقعی است بلا شبهه، تأویل کرده جهل پیدا کردند. باز می‌فرماید:

هرچه گیرد علّتی علّت شود   کفر گیرد کاملی ملّت شود

یعنی هرچه گیرد صاحب علّت که در قلب وی علّت و مرض است، که تابع است از ادراک حقایق کما هی، آن چیز علّت می‌گردد و موجب بُعد از اللّه تعالی می‌گردد. چنانکه تأویل قرآن گرفتند در حقّ ایشان علّت شد و جهل از حقّ پیدا کردند و علم حقّ که تقلیدی بود، آن را نیز فوت کردند و همچنین عامّه عمل جوارح بی‌درستی نیت اخلاص که از صاحب علّت صادر می‌شود، آن عمل علّت می‌گردد در حقّ این عامل و اگر کاملی کفر هم بگیرد، ملّت و شریعت گردد. زیرا که او در حفظ الهی است.

چنانکه در کتب احادیث منقول است که عمّار بن یاسر که یکی از صحابه بود، عمّار را گرفته و اکراه بر گفتن کلمهٔ کفر کردند. عمّار رضی‌اللّه‌عنه اجرای کلمهٔ کفر بر زبان نمود. چون واقعه به حضرت رسالت پناه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم عرض نمود، حضرت [از] عمار[۱] صلّی اللّه علیه و سلّم پرسیدند که: «چگونه یافتی دل خود را یا عمّار؟» عمّار جواب داد که: «یافتم مطمئن به ایمان». پس آن حضرت سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: «ان عادوا فعد». آن کفّار اگر بار دیگر اکراه کنند، تو هم عود کن به سوی آن اجرای کلمهٔ کفر بر زبان.

پس ببین که عمّار کفر ورزیده بود برای ابقای نفس. چه، اقرار به کفر، کفر است. آن ملّت و شریعت

۱. در اصل: عالم.

گردید و این حکم در شریعت مطهّره باقی است تا روز قیامت.

و آنچه که شیخ ولی‌محمّد گفته، که: آنچه عوام کفر می‌دانند، مثل عینیت خلق و حقّ چون کاملان اختیار کردند، عین اسلام شد و یا آنکه کفر حقیقی مراد باشد. اگر کامل آن را اختیار کند، عین ایمان گردد. چنانکه در شرع بعض انبیا حرام و کفر بوده. چون نبیّ دیگر بعد وی اختیار کرد، حلال و اسلام شد و این در امور تشریعی است، نه در اعتقادات و صفات.

هر دو تقریر لاطائل‌اند، اوّل برای آنکه اعتقاد عینیت حقّ و خلق اگرچه نزد عامّه کفر است، لیکن در واقع آن ایمان است که مطابق واقع و آوردهٔ رسول است. در آن، اختیار کامل را دخلی نیست، خواه کامل اختیار کند، یا نه. این اعتقاد عامّه باطل است.

و امّا تقریر ثانی، پس حشویت آن به جهت آنکه صورتی که ذکر کرده نسخ حکم تشریعی است و نه سابق، کفر بود، نه بعد نسخ، اسلام گشته و سابق قبل نسخ، ایمان به آن حکم در آن زمان واجب بود. همچنین بعد نسخ، ایمان به احکام انبیا علیهم الصّلاة و السلام سابقین واجب است، که در زمان آن انبیاء علیهم‌الصّلاةوالسّلام احکام الهیه بودند و تکذیب رسل در آن احکام کفر است و امّا بقای آن احکام بعد رسل پس ایمان به بقای آن سابق در زمان آن انبیا نه واجب بود، نه الحال بعد نسخ واجب است.

تعظیم کردن ساحران، موسی(ع) را، که اوّل تو عصا بینداز

ز آنکه گفتندش که فرمان ز آن توست   گر تو می‌خواهی عصا بفکن نخست

قال اللّٰه تعالی: «قالُوا یا مُوسی إِمّا أَنْ تُلْقِیَ وَ إِمّا أَنْ نَکونَ نَحْنُ اَلْمُلْقِینَ»(اعراف: ۱۱۵)؛ گفتند ساحران ای موسی(ع) یا تو افکنی عصای خود را و یا ما شویم افکننده عصات خود را.

این‌قدر تعظیم دین‌شان را خرید   کز مری آن دست و پا ایشان برید

شارحی لفظ کر را به رای مهمله خوانده، به معنی آن و حاصل برآورده که از این قدر تعظیم دین، ایمان ایشان را حاصل شد، اگرچه از مری با موسی علیه‌السلام کرده بودند، دست و پا را فرعون برید.

و آنچه که شیخ ولی‌محمّد اعتراض کرده که بریدن فرعون دست و پای ایشان برای ترک مری بود که با موسی منقاد شدند، نه از جهت مری با موسی علیه‌السلام، ساقط است.

زیرا که مقصود شارح این است که از شآمت مری این‌ها با موسی علیه‌السلام، اللّٰه تعالی فرعون را

بر آنها قادر ساخت و دست و پای این‌ها بریده، اگرچه قصد فرعون آن نباشد. چنانکه بنی اسرائیل را بخت‌نصر غارت ساخت از شآمت قتل انبیا. اگرچه بخت‌نصر را این ملحوظ نبود.

و محمّدرضا لفظ کر را به زای معجمه خوانده و حاصل برآورده که این‌قدر تعظیم، ساحران را ایمان و استقامت بخشیده، که فرعون از مری و ستیزه دست و پا را برید و ساحران بر آن صبر کردند، چنانکه با فرعون گفتند: «لا ضَيرَ إنّا إلى رَبِّنا مُنقَلِبُونَ»(شعراء: ۵۰)؛ نیست مضایقه، به‌درستی که ما به سوی ربّ خود راجع هستیم.

و آنچه بعض شرّاح اعتراض کرده که: مقصود در این ابیات، اثبات مری ساحران با موسی علیه‌السلام [است]، نه اظهار ستیز فرعون، ساقط است.

زیرا که از کجا معلوم شد که اینجا مقصود اثبات مری ساحران است بلکه ظاهر آن است که تقدیم ساحران موسی را و ترک مری با او به وجهی از وجوه ایمان آنها را بخشید و ذکر ستیز فرعون تقریبی است برای اثبات کمال ایمان، لیکن باید دانست که رضای شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فتوحات به آن است که قتل ساحران و دست و پا بریدن ایشان حدّ سحر بود، که بر ایشان قائم شد، تا بر ایشان مؤاخذهٔ سحر نماند. و این تایید می‌دهد معنی اوّل را نوع تایید.

و شیخ ولی‌محمّد نیز لفظ کز به زای معجمه خوانده و حاصل برآورده که این‌قدر تعظیم، ساحران را دین بخشیده که از مری دست و پا بریدند. یعنی مری را مرفوع ساختند.

پس بریدن دست و پا از مری کنایت از مرفوع ساختن مری است و بر این تقدیر فاعل برید ساحران هستند و این هر سه معنی محتمل‌اند. لیکن بیت بعد مؤید تأیید اوّل است و شیخ ولی‌محمّد حاصل بیت تالی برآورده که ساحران حقّ موسی دانستند، از کفر خودشان و مری خودشان توبه کردند، برای این توبه دست و پا سپردند برای قتل، که توبه در شریعت موسی علیه‌السلام قتل نفس بود، که نفس را به دیگری تسلیم کند تا او قتل کند.

و این مخدوش است به آنکه در زمان موسی علیه‌السلام اکثر کافران ایمان آوردند و توبهٔ ایشان مقبول شد و نفس خود را مقتول نساختند و بودن قتل نفس توبه نبود، مگر در توبه از ذنب خاصّ، که پرستش گوساله است و این حکم آمده بود بعد غرق فرعون و بعد آمدن موسی علیه‌السلام از طور با

تورات. پس توبهٔ ساحران چگونه قتل نفس خواهد بود؟

بلکه معنی بیت بعد آن است که ساحران چون حقّ را بشناختند و دانستند که حیات دنیا دو روزه است، دست و پا باختند در راه خدا و از ایمان خود برنگشتند، چنانکه در تقریر اوّل بیت اوّل گذشت، و اللّه اعلم بمراد خواصّ عباده.

لقمه و نکته‌ست کامل را حلال — تو نه‌ای کامل مخور می‌باش لال

این بیت با ما بعد خود مربوط است به قول وی قدّس‌سرّه:

«صاحب دل را ندارد این زبان».

حاصل آنکه لقمه که کامل می‌خورد، اگرچه در آن حظّ نفس است، کامل را حلال است و همچنین نکته‌ای از اسرار تصوّف گفتن او را حلال است، چون «انا الحقّ» و «سبحانی ما اعظم شأنی» نه هرکس را.

تو چو گوشی او زبان نی جنس تو — گوش‌ها را حقّ بفرمود انصتوا

یعنی تو شنوندهٔ اسرار هستی و کامل گویندهٔ اسرار است و امر حقّ است مر شنونده را، که ساکت باشد تا کلام در دلش تأثیر کند و این اشارت است به این آیه: «وَ إذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»(اعراف: ۲۰٤)؛ وقتی که خوانده شود قرآن، پس بشنوید و ساکت باشید. امیدوار آنکه رحمت کرده شود، که قرآن در قلوب شما زند[۱] تا اسرار آن بفهمید. پس برای فهم اسرار، سکوت ضروری است و ابیات تالیه، تقریر این معنی است.

کرّ اصلی کش نبود آغاز گوش — لال باشد کی کند در نطق جوش

اشارت است به آنکه: فاسد الاستعداد از فطرت در قلب، سمع قبول اسرار نیست. او را گفتن اسرار سود ندهد و او قابل نطق اسرار نمی‌تواند شد.

ادخلوا الابیات من ابوابها — و اطلبوا الارزاق من اسبابها

داخل شوید خانه‌ها را از درهای آن و طلب کنید رزق را از اسباب رزق و مقصود آن است که منازل وصال یافته نشود، مگر از درهای وی که عبادات و مجاهدت است و رزق معرفت نمی‌تواند یافت، مگر

---

۱. در اصل: زنده.

از مجاهده که سبب آن است و ظاهر آن است که مراد از در، انبیاست و اسباب رزق معرفت، عمل به شرایع به وجه اتمّ.

بهر گریه آدم آمد بر زمین　　　تا بود گریان و نالان و حزین

بعد این بیت در نسخ متداولة الیوم این بیت است:

آدم از فردوس و از بالای هفت　　　پای ماچان از برای عذر رفت

و شارحی گفته که این بیت از ملحقات است. پای ماچان آنکه درویشان گنهکار را در صف نعال که جای سیاست ایشان است ایستاده کنند یک گوش گرفته از دست.

گر ز پشت آدمی وز صلب او　　　در طلب می‌باش و هم در تلب او

تلب گروه. و در بعض نسخ «طلب» یافته شده، شاید معرّب باشد و یا سهو کاتب باشد.

طفل جان از شیر شیطان باز کن　　　بعد از آنش با ملک انباز کن

مراد از شیر شیطان، افعالی که رضای شیطان در اتیان آن است، چون اتیان به محرّمات یا مباحات برای حظّ نفس.

تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای　　　دان که با دیو لعین همشیره‌ای

بدان که شیطان حقیقی است که مخلوق است برای اضلال و او از ارواح مجرّد است، در عالم مجرّدات موجود است و او را قوّت تمثیل است در عالم مثال و تکلّم می‌کند با هرکه خواهد و حقیقت انسانیه حقیقت جامعه است.

پس این حقیقت هم در انسان است و قوّتی است از قوای انسانیه و به این قوّت وسوسهٔ حرام در قلب می‌افتد، این‌قدر صحیح و ثابت است و شیخ اللّه‌آبادی قدّس‌سرّه وجود مجرّدات را منکراند سوای آنچه که در انسان است، و لیکن فرود آمدن قواعد شرعیه بر این مشکل است و مراد مولوی قدّس‌سرّه از بودن همشیره با دیو، آن است که هر دو از مضلّ متأثّر شوند و آنچه که رضای دیو است، آن را قبول کند و در این کلام اصلا ایما نیست و به وجهی دلالت نیست اصلا به قول شیخ اللّه‌آبادی، بلکه کلام

مولوی قدّس‌سرّه در جایگاه[۱] منادی است، برخلاف آن. /٦٢/

بازگفتن بازرگان با طوطی، آنچه در هندوستان دیده

من چرا پیغام خامی از گزاف　　　بردم از بی‌دانشی و از نشاف

نشاف جنون و نادانی.

فعل را در غیب اثرها زادنی است　　　و آن موالیدش به حکم خلق نیست

یعنی هر فعلی که از مکلّف صادر می‌شود، در عالم غیب او را اثر زادن است که صورت آن فعل است، در جنّت اغراس شده و قصور شده و مثل آن باقی می‌ماند.

اگر فعل حسن است و یا در جهنّم نار شده و مار شد و مثل آن باقی است، که آن مکلّف بدان متلذّذ یا معذّب خواهد شد، چنانکه مشهور است: «الدّنیا مزرعة الآخرة» و در حدیث صحیح واقع شده: «حفّت الجنّة بالمکاره و حفّت الجهنّم بالشّهوات». پس آن مکاره که افعال حسنه‌اند، مکاره نامیده شده، جهت آنکه نزد نفس مکروه می‌نماید و شاق است بر نفس و آن مکاره حور و قصور و اشجار و میوه‌ها و مثل آن شده باقی‌اند در جنّت و شهوات نفس، آتش و مار و کژدم و زقّوم و مثل آن شده باقی‌اند در جهنّم و این موالید به حکم خلق منسوب به ما نیست، زیرا که آن موالید مخلوق خداست بی‌شرکت غیر، اگرچه منسوب به ماست به اعتبار بود، صور اعمال مکسوبه.

بی‌شریکی جمله مخلوق خداست　　　آن موالید از چه نسبتشان به ماست

.....

همچنین کسب و دم و دام و جماع　　　آن موالید است حقّ را مستطاع

یعنی هر فعل که مکسوب عبد است، مستطاع و مخلوق حقّ است و موالید آن افعال نیز مخلوق حقّ است، لیکن نسبت از آن مقطوع نیست، که آن افعال مکسوب است و اسباب موالید، مکسوب ماست، لهذا در شرع عاید به سوی ماست.

عمر دائم ماند در درد و وجل[۲]　　　دردها می‌زاید آنجا تا اجل

---

۱. در اصل: جاهای.

۲. وجل: به فتحتین ترس و به کسرتین ترسناک.

.....

[زآن موالید وجع[1] چون مرد او   زید از اول سبب قتّال گو]

.....

اولیا را هست قدرت از اله   تیر جسته باز آندرش به راه

.....

بسته درهای موالید از سبب چون   چون پشیمان شد ولی از دست ربّ

حاصل این ابیات آن می‌نماید که درهای موالید را که اسباب‌اند، بسته است، ولی به قدرت که از دست ربّ یافته و قادر گشته به قدرت اله، که او متخلّق است به اخلاق الهیه، مانع می‌آید از زائیدن اسباب، مسبّبات را و ترتیب مسبّبات بر اسباب، لیکن وقتی که پشیمان شود از زاییدن این مسبّبات از اسباب و نخواهد فعلی، مسبّبات از افعال زایده شود و افعال سیئه را حسنه گرداند و افعال سیئه را که اسباب عذاب‌اند، از ترتّب عذاب مانع آید، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید:

«فَأُوْلئِکَ یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئاتِهِمْ حَسَناتٍ»(فرقان: ۷۰)؛ آن تابمان آن کسانند که مبدّل می‌سازد اللّه تعالی سیئات آنها را حسنات.

و بیت تالی آن مؤید وی است، یعنی اولیا را قدرت است دادهٔ اله، که تیر جسته باز می‌گرداند از راه و مراد از تیر جسته، اسباب‌اند که متوجّه شدند به مسبّبات، یعنی اسباب را از توالید مسبّبات باز می‌دارند که ایشان باز نمی‌داشتند، اثر آن سبب بر مسبّب مترتّب می‌شد و این عدم ترتیب مسبّبات با تهیهٔ اسباب خارق عادت است، که اولیا بر آن قادراند، خواه به همّت خود، خواه برای امتثال امر حقّ.

و کسی که از تیر جسته قضای مبرم مراد داشته و حاصل برآورده که اولیا را قدرت است بر رفع قضای مبرم، غلط کرده و لغو گفته، زیرا که قضای مبرم مردود نمی‌شود و در ما نحن فیه همین قضا بود که این افعال از بازداشتن و بی واقع نخواهد شد.

این افعال متعلّق بود به عدم مانع آمدن ولی از آن فعل و در نفحات مذکور است که در وقوع حادثه چنگیزخان تتاری شیخ نجم الدّین کبری قدّس‌سرّه بعض اصحاب کمل خود را مثل شیخ سعد الدّین

---

۱. وجع: به فتحتین درد و رنج.

حموی و شیخ رضی الدّین علی لالا و غیر ایشان را طلب داشت و گفت زود برخیزید، و به بلاد خود روید که آتش از جانب شرق برافروخت که تا نزدیک به مغرب خواهد سوخت، این فتنه است عظیم که در این امت این‌چنین واقع نشده است.

بعض اصحاب گفتند که: چه شود که حضرت دعا کنند که این فتنه از بلاد مسلمانان دفع شود.

شیخ فرمود: این قضای است مبرم، دعا رفع آن نمی‌تواند کرد. پس قول شیخ نجم الدّین کبری نصّ است بر آنکه قضای مبرم مرفوع نمی‌تواند شد.

گفته ناگفته کند از فتح باب　　　تا از آن نی سیخ سوزد نی کباب

یعنی اولیا را بر آن قدرت است که گفته را مثل ناگفته کنند و محو سازند، یعنی صفت قبح وی محو سازند که مؤاخذه بر آن نرود و اثر آن بدان مترتّب نشود و الاّ نه.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمود: هر کلامی که صادر شود که از بنده محفوظ می‌ماند بعینه، چنانکه آیهٔ کریمهٔ:

«ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاّ لَدَيهِ رَقيبٌ عَتِيدٌ»(ق: ۱۸)؛ نیست قولی که تلفّظ کند به آن انسان، مگر آنکه نگهبان است بر آن قول از حقّ سبحانه، که نگاه می‌دارد آن قول را.

پس قولی که گفته شده است ذات آن محو نمی‌شود، پس گفته مثل ناگفته شد و می‌تواند بلکه صفت آنکه قبح است محو می‌شود و ترتّب اثر آن بر آن می‌شود، که معنی آن باشد که نگهبان را از نگهبانی سخن گفته شده بازدارند، تا او معدوم گردد.

چنانکه پیش از گفتن معدوم بود، لیکن این بعید است فی نفسه[۱] از مذهب شیخ اکبر قدّس‌سرّه و از استشهاد مولوی، زیرا که استشهاد آورد به قول اللّه تعالی: «ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها»(بقره: ۱۰۶)؛ یعنی چیزی را که نسخ کنیم از آیه یا انسا کنیم از خاطر رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، می‌آریم خیر از آن یا مثل آن در حقّ مکلّف در آخرت و استشهاد بر این معنی نمی‌تواند شد، زیرا که معنی نسخ، نسخ حکم است و معنی انسا، نسخ تلاوت است، چنانکه مقریان[۲]

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: مقران.

گفته‌اند و در نسخ، حکم آیهٔ منسوخه محو نمی‌شود، این ظاهر است و در نسخ تلاوت نیز آیهٔ منسوخه محو نمی‌شود

بلکه گاهی حکمش باقی ماند، چون آیهٔ رجم که حکمش باقی است یا منسوخ است تلاوت، بلکه در نسخ قرائت وی، تلاوت وی و جواز صلوات به آن و عدم جواز تلاوت مر جنب و حائض را و مثل آن از احکام مرتفع شدند.

پس در انسای احکام آن کلام مرتفع می‌شود، نه ذات آن کلام. پس صحیح اوّل معنی است که گفته شد و از آیهٔ مذکوره ان‌شاءالله تعالی ثابت شد به معنی انساء از تلاوت و قرائت.

گویا چنین شد که تلاوت آن نبود و ولیّ که متخلّق به اخلاق الهیه است قادر است بر آنکه انسا کند و گفته را مثل ناگفته کند و احکام بر آن مترتّب شدن ندهد.

آیهٔ اَنسوکمُ ذِکری بخوان　　　　قوّت نسیان نهادن‌شان بدان

قال اللّه تعالی: «إِنَّهُ كانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبادِي يَقُولُونَ رَبَّنا آمَنّا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَيرُ الرّاحِمِينَ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيا حَتّى أَنْسَوْكُمْ ذِكرِي وَ كنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكونَ»(مومنون: ۱۰۹-۱۱۰)؛ و به درستی که بودند یک گروه از عباد من که می‌گفتند یا ربّ ما ایمان آوردیم، پس ببخشا بر ما و رحم کن ما را و تو بهتر راحمان هستی. پس گرفتند شما آنها را مسخره تا آنکه فراموش گردانیدند شما را از یاد ما را و شما با ایشان ضحک و خنده می‌کردید و این خطاب با اهل نار است، که حقّ در روز قیامت کافران را خواهد گفت.

و مقصود آن است که شما متمرّد بودید در دنیا، از کاملان صحابه استهزا می‌کردید، پس این جزای استهزاست، استهزا به حدّی رسیده بود که ذکر حقّ گذاشته به استهزا مشغول می‌بودید.

پس این آیت مناسب مقام، معلوم نمی‌شود، مگر این گفته شود که مراد از «أَنْسَوْكمْ ذِكرِي» آن است که آنچه ایشان در استهزا ذکر حقّ می‌کردند، آن کاملان آن ذکر را مبنی ساختند و گفته را ناگفته ساختند، که اثر ذکر از آن سلب شد و جزای آن ذکر نیافتند، بلکه به جهنّم رسیدند، فتأمّل.

صاحب دِه پادشاه جسم‌هاست　　　　صاحب دل شاه دلهای شماست

یعنی صاحب دل تصرّف بر دلها دارد و دلها در تصرّف اوست.

فرع دید آمد عمل بی‌هیچ شک　　　پس نباشد مردم الاّ مردمک

مراد از عمل یا تصرّف است، که صاحب دل را سابق اثبات کرده، که پادشاه دل‌ها گفته و این ظاهر است که تصرّف فرع دین و عرفان است و حاصل مصراع ثانی آنکه، انسان نیست مگر صاحب دید و یا اعمال شرعیهٔ کامل مراد است و از دیدن عرفان.

و حاصل معنی آنکه این اعمال شرعیه به وجه کمال به وجهی که نتایج آن مرتّب شود و از فرایض، قرب فرایض پیدا شود و از نوافل، قرب نوافل پیدا آید، فرع عرفان است. پس انسان نیست مگر صاحب دید و بیت تالی بر آن هر دو انطباق تمام دارد.

چون فراموشیّ خلق و یادشان　　　با وی است و می‌رسد فریادشان

ظاهر آن است که این انتقال است به سوی بیان قدرت او سبحانه و تعالی، زیرا که آنچه مذکور می‌گردد، از قدرت حقّ است و احتمال دارد که بیان قدرت اهل دل باشد. این اوصاف به جهت آن است که صاحب دل عبارت از قطب است و او خلیفهٔ حقّ است و هرچه بر دلها، بلکه بر تمام عالم می‌گذرد، از افاضهٔ باطن اوست.

صد هزاران نیک و بد را آن بهی　　　می‌کند هر دم ز دلهاشان تهی

بهی صاحب بها و مراد حقّ سبحانه است و می‌تواند که مراد، صاحب معرفت باشد./۶۳/

پیشه‌ها و خلق‌ها از بعد خواب　　　واپس آید هم به خصم خود شتاب

خواب عبارت از حیاط دنیاویه است و بعد خواب عبارت از مرگ است و این اعمال و اخلاق، بعد مرگ مصوّر شده پیش صاحب خود آیند. اگر حسنات‌اند مونس او شوند و اگر سیئات‌اند مولم او شوند و بعد این بیت در نسخ متداوله این بیت است:

صورتی کآن بر نهادت غالب است　　　هم بر آن تصویر حشرت واجب است

شارحی گفته که این بیت در نسخهٔ قدیمه یافته نمی‌شود و حاصل بیت رجوع به این می‌کند که روایت کرده شده:

«کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون»، چنانکه زندگانی می‌کند، بر آن حال خواهید مرد و بر آن حال که مردید، مبعوث خواهید شد.

شنیدن آن طوطی حرکت طوطی را و مردن و نوحهٔ خواجه بر او

گفت ای طوطیّ خوب خوش حنین　　هی چه بودت این چرا گشتی چنین

خوش حنین خوش آواز.

ای دریغا مرغ خوش الحان من　　روح روح روضهٔ رضوان من

روح راحت.

گر سلیمان را چنین مرغی بدی　　کی دگر مشغول آن مرغان شدی

این کلمه از غلبهٔ عشق و غلبهٔ ماتم است، به وجهی که عقل او رفته و عاشق مغلوب و معذور است. آداب به دست وی نمی‌ماند و شاید که مراد آن باشد، اگر سلیمان را در اصحاب وی چنین مرغی بدی او خود را مشغول به مرغان دیگر نکردی.

ای زبان تو بس زیانی مر مرا　　چون تویی گویا چه گویم مر تو را

یعنی من چه گویم، حاجت گفتن نیست، که تو خود نفس خود را ملامت می‌کنی و با این گفته شود که این ملامت هم انشای زبان است، گاهی نصیحت می‌کند و گاهی فضیحت می‌شود.

پس چه گفته آید او را، به نصیحت او چه اعتماد کرده آید؟ «و انظروا الی ما قال و لا تنظروا الی من قال».

و آنچه شیخ ولی‌محمّد بر این اعتراض کرده، که لفظ چه گویم تو را، او دلالت نیست بر آنکه بر گفتهٔ تو اعتماد نیست، ساقط است. زیرا که در حقّ کسی که اقوال مطابق اعمال او نباشد، از تعجب می‌گویند که آن را چه باید گفت.

و نیز ایراد کرده که قول حضرت امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه که آورده، مناسب مقام نیست، بلکه مناسب این قول است که:

«انظر الی من قال و لا تنظر الی ما قال» و این نیز ساقط است، زیرا که معنی قول امیرالمؤمنین آن است که نظر کن سوی چیزی که گفته است و نظر مکن به سوی کسی که گفته است.

پس اعتماد هر قائل را نفی کرد، که قابل اعتماد نیست. اقوال را باید دید، اگر فی نفسه نیک باشد، باید گرفت، ورنه ترک باید کرد. پس بر قول به جهت قائلی اعتماد نشد، پس بر نصیحت کسی که فضیحت باشد، اعتماد نیست. بلکه نظر بر قول نفس وی باید، پس مناسب مقام باشد.

در نهان جان از تو افغان می‌کند　　　گرچه هر چه گوییش آن می‌کند

ضمیر «شین» در مصراع ثانی راجع به سوی هرچه و حاصل آنکه جان از تو در افغان است، اگرچه هر چیزی را که تو گویی، منسوب به سوی جان است، که قدرت تعبیر از جان آمده و افغان جان برای آن است که زبان غمّاز است مر آن را که در جان نهفته است.

و شیخ افضل ضمیر شین راجع به جان کرده و حاصل برآورده که جان از تو در فغان است، اگرچه هرچه می‌گویی جان را آن می‌کند، که مرد آن گفتهٔ زبان مردود نمی‌سازد و از کاذب بودن اقوال احتراز می‌کند و فغان برای آن است که غیر مناسب هم می‌گوید.

و محمّدرضا گفته که: جان نامور زبان است، زیرا که اکثر امور به تخاطب صورت می‌بندد. و پس از زبان، زبان خطاب کنند و گرفته و از جان، جان مخاطب.

پس حاصل می‌گردد که جان شخصی از زبان دیگر در فغان است، اگرچه گفته آن می‌کند و این معنی بعید است، ذوق آن را قبول نمی‌کند.

و امّا آنچه ولی‌محمّد(رح) اعتراض کرده، که جان مخاطب مأمور جان خطاب‌کننده است و مأمور به زبان نیست اگر چه خطاب به واسطهٔ زبان است، ساقط است. زیرا که شعرا در خطاب خود زبان را امر می‌گردانند، چنانکه در این مقام شکایت زبان است، با وجود[ی] که در نفس الامر گویندهٔ جان است به واسطهٔ زبان.

چند امانم می‌دهی ای بی‌امان　　　ای تو زه کرده به کین من کمان

استفهام می‌کند که آیا چندی امان می‌دهی، ای آنکه به کین سرگرم هستی؟ یعنی توقّع امان از تو نیست و محمّدرضا امان دادن کنایت از موت داشته.

یا جواب من بده یا داد ده　　　یا مرا زاسباب شادی یاد ده

یا جواب شافی مرا ده، تا ساکت و ملزم شوم، یا معترف به قصور شو و یا این هر دو مکن، بلکه مرا اسباب شادی و خوشی مهیا کن، تا به آن مشغول شده، این ماتم را فراموش سازم.

شارحی اسباب شادی را کنایت از یاد حقّ داشته، به وجهی که غیر حقّ فراموش گردد.

ای دریغا مرغ خوش پرواز من　　　ز انتها پرّیده تا آغاز من

شیخ افضل از انتها قوس عالم شهادت و از آغاز آن مقام احدیت و تعین اوّل مراد داشته و حاصل آنکه مرغ خوش پرواز من پرواز کرده، از عالم شهادت تا مقام احدیت. و گفته که سیر سالک به عکس آمدن است در وجود، که سالک از شهادت به مثال می‌رود و از مثال به ارواح و از ارواح به اسماء و اعیان به مرتبهٔ واحدیت رسیده، به احدیت می‌رود.

و آنچه که شارحی گفته که: طوطی در کمال دانش و ادراک از آخر تا آغاز پرواز کرده، محمول بر گفتهٔ شیخ افضل می‌تواند شد.

و محمّدرضا گفته که: تا جسد تضرّع می‌کند، که مرغ انتهای من و آغاز من گرفته، پرواز کرد، که انتها و آغاز هم رفتند با این مرغ، حالا عیش من به کار نمی‌آید و پوشیده نیست که تقریر شیخ افضل رحمه اللّه معنی دارد.

عاشق رنج است نادان تا ابد　　　خیز و لااقسم بخوان تا فی کبد

قال اللّه تعالی: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي كَبَدٍ»(بلد: ٤)؛ به درستی که پیدا کردم انسان را در رنج. اهل ظاهر بر رنج ظاهر حمل می‌کنند، که در دنیا می‌رسد و ارباب اشاره بر رنج غفلت و جهل از حقّ سبحانه:

این دریغ من خیال دیدن است　　　در وجود نقد خود ببریدن است

این بیت [را] مقولهٔ مولوی باید گفت و انتقال از دریغ تاجر که از فراق طوطی بود به سوی دریغ خود. یعنی دریغ من مثل دریغ تاجر نیست، که دریغ او ناشی از فراق است و دریغ من خیال دیدن است، که دید معشوق مقتضی این دریغ گشته و از مشاهده حاصل شده.

چنانکه سابق فرموده‌اند: «چون بنالد زار بی‌شکر و گله». و این دریغ از وجود خود ببریدن است و وجود و ذات خود را در ذات حقّ که عین وجود است، فنا کردن است و شارحان این بیت را بر زبان تاجر قرار داده‌اند.

شیخ ولی‌محمّد حاصل برآورده که این دریغ برای دیدن و فانی ساختن وجود خود است. این توجیه، وجیه است بر تقدیر مذکور.

و شیخ افضل حاصل برآورده که این دریغ، از دیدن خیال است و تماشا کردن آن خیال که از وی حاصل نیست و از وجود خود ببریدن است و ضایع گردیده است وجود خود را در این دریغ.

و میر نوراللّه حاصل بر آورده که این افسوس، نتیجهٔ دیدن خیال است و از وجود خود بریدن است. اگر این خیالات را مقطوع سازی و نقد وجود را که در جمیع احوال و اوقات یکسان است، ملحوظ داری، هرگز گنجایش دریغ نخواهد بود.

و شیخ افضل بر آن وارد کرده که در ملاحظهٔ وجود خود دریغ فوت اعمال حسنه باقی است و تحقیق کلام میر رحمه اللّه آن است که این واقع فراق به نظر خیال است و ببرید از نقد وجود خود، که نفس ذات حقّ است، که آن عین وجود است. اگر این وجود را ملحوظ داری، پس فراق نیست تا دریغ آید و این معنی بلند است.

لیکن شیخ ولی‌محمّد به دو وجه اعتراض کرده. این هر دو، وجه دارد، بر تقدیر شیخ افضل هم است: اوّل آنکه این مناسب مقام نیست که تاجر این دریغ را حسن می‌داند، پس چگونه دریغ را لاطائل گوید و وجه دوم آنکه خیال دیدن بر این تقریر مقلوب الاضافة می‌گردد و قلب اضافت با بودن کسره که علامت مضاف است، صحیح نیست.

لیکن در شرح شیخ افضل، «خیالی دیدن است» با یای مکتوب دیده شد. اگر از سهو کاتب نباشد و نسخه باشد، پس بر این نسخه قلب اضافت صحیح است، بلکه متعین است، لیکن در نسخ متداوله بدون یاء است، و اللّه اعلم.

و جواب از اعتراض اوّل آن است که در مخاطبهٔ شعرا در وقت ماتم، از فراق این ماتم و دریغ را لاطائل می‌گویند برای إشعار آنکه ماتم شدید است که متناقض می‌گوید و خبر ندارد به تناقض خود و إشعار به اینکه در این ماتم مسلوب العقل است.

غیرت حقّ بود و با حقّ چاره نیست　　　کو دلی کز حکم حقّ صد پاره نیست

اگر بیت سابق مقولهٔ مولوی است، پس این بیت و بیت ثانی نیز مقولهٔ مولوی است، و الاّ نه این دو بیت مقولهٔ مولوی است البتّه و حاصل آنکه این فنای وجود ما در حقّ، غیرت حقّ است و این غیرت خواست که غیر حقّ نباشد و با غیرت حقّ چاره نیست. هرچه که غیرت حقّ آن را مقتضی است، آن واقع است. کجاست دل یعنی نیست هیچ دل که از حکم حقّ پاره نیست و حکم حقّ به هر دل که رسد پاره می‌گردد از آن حکم.

غیرت آن باشد که آن غیر همه‌ست　　　　آنکه افزون از بیان و دمدمه‌ست

یعنی غیرت حقّ آن است که او غیر همهٔ اشیاست. زیرا که او وجود بحت است و حقایق اشیاء عدم‌اند که «ما شمّت رائحة من الوجود» نیست آنها را وجود، مگر به جهت آنکه وجود حقّ که عین ذات حقّ است، ساری است در اشیاء.

پس ظاهر شدند اشیاء به ظهور حقّ و نیستند مغایر در وجود مگر به اعتبار تعین و حقّ وجود مطلق است و غیر متعین. پس غیر حقّ هر شیء شد در مرتبهٔ حقایق اشیاء و در مرتبهٔ ظهور اشیاء جمیعا.

ای دریغا اشک من دریا بدی　　　　تا نثار دلبری زیبا شدی

باز رفت به سوی نوحهٔ تاجر.

طوطی من مرغ زیرک سار من　　　　ترجمان فکرت و اسرار من

شیخ افضل گفته: مرغ زیرک سار زیرک مانند، یا آنکه طوطی من مرغ زیرک و سار من. و سار جانوری باشد پرندهٔ سیاه رنگ و خال‌های سفید دارد و خوش آواز بود و احتمال دارد که مرغ زیرک سار لفظ مرکب باشد، به معنی مرغی که مانند طوطی سخن‌گو شود و سیاه رنگ باشد و آن را سار و سارک نیز خوانند، انتهی.

هرچه روزی داد و ناداد آمدم　　　　او ز اوّل گفته تا یاد آمدم

می‌تواند که روزی به یای تنکیر باشد و حاصل آنکه، هرچه که در یک روز داد یا ناداد، آمد مرا از غنا و فقر، آن طوطی از اوّل مرا خبر می‌داد، تا تو را حال خود به او می‌آید و مؤید است این معنی را نسخهٔ دیگر، یعنی به غیر یای تنکیر: «هر چه روز داد و ناداد آمدم»

و می‌تواند که یای معروف باشد، پس حاصل است که شیخ افضل گفته که: هر چه اللّه تعالی مرا روزی داد، مرا ناداد آمد، که نادادہ شمردم و شکرش بجا نه آوردم. او مرا از دل یاد می‌داد و مشتغل به شکر می‌گردانید.

طوطیی کآید ز وحی آواز او　　　　پیش از آغاز وجود آغاز او

مقولهٔ مولوی است و از کلام شیخ افضل معلوم می‌شود که مراد، وجود مطلق است و در شرح بیت ثانی تصریح کرده به آن. پس حاصل این بیت آن است که آن طوطی که آواز او به طریق وحی می‌رسد

به بینندگان، بالمشافهه آواز نمی‌تواند رسید، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یکلِّمَهُ اَللّهُ إِلاّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ»(شوری: ۵۱)؛ نیست هیچ بشر را که کلام کند او را اللّه تعالی مگر به وحی یا از ورای حجاب و این رسیدن آواز پیش از آغاز وجود دنیا آغاز اوست. چنانکه در حدیث صحیح واقع است که تورات نازل شده قبل وجود آدم چهل سال و این طوطی اندرون توست.

و در باطن توست اشارت است به آنکه کسی که کلام حقّ می‌شنود، از اندرون خود می‌شنود و عکس این طوطی دیده بر کائنات. و این و آن عبارت از کائنات است.

و اکثر شرّاح برآنند که انتقال است به سوی روح انسانی و مصراع بر آن ظاهر الانطباق و کمال چسبیدگی دارد. در این صورت اشارت است با آنکه ارواح قبل اجسام مخلوق‌اند. چنانکه قیصری و شیخ اللّه‌آبادی قدّس‌سرّهما تصریح به آن کردند و در حدیث واقع است:

«خلق اللّه الارواح قبل الاجسام بالفی[1] عامٍ».

پیدا کرد اللّه ارواح را قبل ابدان به دو هزار سال و این عدد مراد نیست، بلکه مراد است قبلیت کثیره. پس منافی قدم ارواح نباشد، چنانکه آن هر دو عارف به آن رفته‌اند.

سوختم من سوخته خواهد کسی   تا ز من آتش زند اندر خسی

انتقال است از سوختگی مذموم که در بیت سابق مذکور بود، به سوی سوختگی عشق که محمود است. و این سوختگی عبارت است از زفره که شیخ اکبر رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه در نعوت عاشق محبّ ذکر کرده است، که این زفره نار محرقه است، که تنگ می‌کند قلب را از برداشتن، آن‌چنان‌که محبّ می‌یابد در خود غم شدید یا که عبارت از دست.

پس می‌یابد صوت تنفّس را چنین صوت که شدیدالحرارة است، چنانکه شنیده می‌شود از نار صوت و این نامیده می‌شود به زفره و معنی بیت آن است که سوختم از نار عشق، اگر خواهد سوخته از من گرفته آتش زند بر هر خس، یعنی قلوب که مثل خس‌اند سوخته به چه وجه قابل آتش بود. یعنی هر سوخته قبول‌کنندهٔ آتش نمی‌تواند شد چنین سوختهٔ بستان که خود کشندهٔ آتش باشد تا خود آتش گرفته

---

۱. در اصل: با نفی.

در تو آتش پیدا کند.

مراد از سوخته، مسترشد صحیح الاستعداد است. خلاصه آنکه آواز من افاضه گرفته، دیگری را عاشق گرداند و افاضهٔ وی کند.

ای دریغا ای دریغا ای دریغ　　　کآنچنان ماهی نهان شد زیر میغ

ظاهر آن است که این بیت نیز داخل مقولهٔ مولوی است که افسوس می‌خورد بر آنکه این‌چنین ماه که کنایت از ذات حقّ است، که او نور محض است و ظاهر است، پنهان شد زیر میغ، که عبارت از تعینات است به وجهی که خلق غافل و اعمی است.

و شیخ ولی‌محمّد این بیت را مقولهٔ تاجر قرار داده. بر این تقدیر ماه طوطی باشد و بیت ثانی را مقولهٔ مولوی قدّس‌سرّه گفته.

چون زنم دم کآتش دل تیز شد　　　شیر هجر آشفته و خونریز شد

بدان که عاشق حقّ سبحانه با بودن وی واصل دائما در هجر می‌ماند. زیرا که تجلّیات حقّ را نهایت نیست و عاشق چون در تجلّی مشاهد می‌کند و حقّ را در آن می‌بیند، شایق تجلّی دیگر می‌شود و او را به شمع دری و سیری نیست و به همین معنی اشارت فرمود در مصراع ثانی: «گفت حرف و صوت را برهم زنم» یعنی کلام لفظی بگذارم و به کلام نفسی با تو تکلّم کنم. /٦٤/

آن دمی کز آدمش کردم نهان　　　با تو گویم ای تو اسرار جهان

آن دمی را که نگفتم با خلیل　　　و آن دمی را که نداند جبرئیل

و مراد از لفظ «آن دم» بعض اسرارند که مختصّ‌اند به طریقهٔ محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، چنانکه معنی حروف مقطّعهٔ مثل آن.

و حاصل آنکه اسرار مختصّه به طریقهٔ محمّدیّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و شریعت احمدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که پنهان است از انبیای سابقین، با تو گویم، که تو تابع محمّدی هستی و این فضل و خوبی است منافی فضل کلّی انبیا و رسل علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام بر اولیاء نیست.

آن دمی کز وی مسیحا دم نزد　　　حقّ ز غیرت نیز بی ما هم نزد

کلام مبتداست برای افادت سرّ آخر و شیخ افضل رحمه اللّه گفته که: از خطاب سابق انتقال کرد

به سوی خطاب به روح محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و حاصل آنکه قول مولوی قدّس‌سرّه:

گفت حرف و صوت را برهم زنم   تا که بی این هر سه با تو دم زنم

اشارت است به این آیت: «فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى»(نجم: ۱۰)؛ پس وحی فرستاد به سوی عبد خود آنچه که وحی کرد و اشاره به مضمون آن کرده گفت آن دمی که از آدم آن را نهان کردم و آن دمی که با خلیل نگفتم و آن دمی که جبرئیل آن را نداند و آن دمی که از وی مسیحا دم نزد و به گفتار برنآورد، به جهت آنکه با او نگفتم، با تو بگویم، ای که تو اسرار جهان هستی و چون توهّم آن می‌شود، چونکه با آن سرور گفت، به طفیل آن به امّت هم منکشف گردد، رفع آن توهّم ساخت که با ما هم نگفت و بر نسخهٔ «بی ما هم نگفت» این‌چنین باید گفت که در آن حال که مائی نماند نیز بگفت. چنانکه با بقای مائی ما نگفت، غرض که اصلا نگفت نه[1] در حال بقای ما و نه در حال فنای ما.

و این تقریر وجیه است که در آن اصلا توهّم تفضیل و بی‌بزهی[2] را گنجایش نیست، لیکن این انتقال در خطاب خالی از بعد نیست و در این کتاب مستطاب از این‌چنین انتقالات باک نیست و امّا آنچه که بیت ثالث را در این سلک شمرده ربط داده، منظور فیه است، چنانکه خواهی دریافت.

و بعض شرّاح گفته‌اند که: خواجه محمّد پارسا قدّس‌سرّه گفته که: اولیای این امّت را بعضی حقایق و معارف به وساطت سرور انبیاء صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم میسّر شود، که انبیای سابقه را استقلالا حاصل نشده است و در این صورت فضل نبیّ بر ولیّ لازم نمی‌آید، زیرا که این حالت ولیّ را استقلال نیست.

و حاصل معنی ابیات آن است که، آن اسرار که از انبیای سابقین مخفی داشتم با تو گویم، بر این طریق که اصالةً به آن سرور گفته، به تبع آن با تو گویم.

به این تقریر میر نوراللّه راضی شده، لیکن این تقریر مخدوش می‌نماید، به جهت آنکه هر کمالی که انبیای سابقین را رسیده بی‌وساطت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، [آه افتادگی دارد]

یعنی بعض اسرار از عمل به این شریعت مطهر[3] نرسید، پس اولیای این امّت و انبیای سابقین در این

---

۱. در اصل: غم.

۲. در اصل: در متن چنین است.

۳. در اصل: مطرد.

وساطت برابرند و چون جائز شد به اولیا آن اسرار رسد، بواسطهٔ آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که انبیای پیشین را به واسطهٔ آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نرسیده، پس فضل اولیاء بر انبیاء لازم آمد و اعتراض ساقط نشد. مگر آنکه گفته آید که مراد از وساطت عمل به این شریعت مطهّره رسیده و هیچ کمال انبیای سابقین در این وساطت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بر اولیا مکشوف شوند و بر انبیاء مکشوف نشده بود، که عمل به این شریعت نبود و آن شرط انکشاف آن است و این است مراد به استقلال.

پس اسرار نیستند، مگر اسرار مختصّه به این شریعت، چنانکه فقیر سابق تقریر آن کرد.

لیکن اشکال مندفع نخواهد شد، مگر به آنکه گفته شود که فضل جزوی منافی فضل کلّی نیست و این‌قدر کافی است، حاجت به تفصیل مذکور نیست.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: معنی آن است: آن دم که از آدم پنهان کردم با تو گویم. یعنی آدم، تا که از هستی خود فانی نگشته با وی بگفتم و همچنین با خلیل و جبرئیل و عیسی که بعد فنا با ایشان گفته‌ام. پس به حقیقت به ایشان نگفته‌ام، بلکه با خود گفته‌ام و این مصراع که:

«حقّ ز غیرت نیز با ما دم زند»،

مؤید این معنی است. و یا این گویم که وی که از آدم و دیگر انبیاء نهان کرده‌ام به حیثیتی که انبیاء انبیاء بودند، نگفته‌ام. یعنی به وجهی و اخبار نگفته‌ام با ایشان، زیرا که اخبار در علم ذوقی و کشفی قاصر است، چنانکه عقل و فکر قاصر است در آن امور.

این شارح تصریح کرده، که مراد از آن دم تجلّی ذاتی است که بی‌فنا متصوّر نیست و به وقت فنا متصوّر است و این هر دو وجه باطل و لاطائل است و در هر دو حاجت به تقدیر می‌افتد که قرینه بر آن نیست.

وجه بطلان آن است که کلام مولوی ناطق است به آنکه آنچه از بعض انبیاء نهان کردم، با تو گویم. پس مخاطب سامع است اللّه تعالی متکلّم و این معنی در وقت فناء راست نمی‌آید، زیرا که به وقت فنا حجاب از شهود فانی برخاسته و کلام بی‌حجاب متصوّر نیست.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح فرمودند به آن و نیز ناطق است بدان قول اللّه تعالی: «ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يكلِّمَهُ اَللّٰهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ»(شوری: ۵۱)؛ نیست هیچ بشر را که کلام کند با وی اللّه تعالی، مگر به وحی یا از ورای حجاب. و نیز بر قول این شارح که مراد از آن دم، تجلّی ذاتی است، لازم می‌آید

که تجلّی ذاتی به گفت آید و از گفت حاصل شود و این معنی ندارد.

و نیز بر قول این شارح وارد دیگر است، اگر مراد آن داشته که از آدم و خلیل بی‌فنا نگفته‌ام اصلاً، با تو با فنا خواهم گفت و اسرار ولایت که اصلا با ایشان نگفته‌ام، با تو خواهم گفت، پس این فاسد است فی نفسه و اعتراض ساقط نیست.

و اگر مراد داشته که آن دم که از انبیاء پنهان است بی‌فنا و حاصل است ایشان را بعد فنا، با تو خواهم گفت بعد فنا و قبل فنا نخواهم گفت و یا آنکه آن دم که من حیث النّبوّة با ایشان نگفته‌ام و من حیث الولایة گفته‌ام، با تو من حیث الولایة خواهم گفت، پس مقصود به افادت این تسویت گردید و سوق شاهد است به آنکه مقصود تفاخر است کما لا یخفی علی اهل الذّوق.

و نیز این شارح تصریح کرده که تجلّی ذاتی در وقت فنا متصوّر است و نه در غیر حال فنا و این باطل است، زیرا که هر تجلّی و هر اسم و رسم از مشاهدهٔ فانی مرتفع می‌شود و فانی را هیچ شعور نیست اصلا. پس او را شعور تجلّی به چه طور شود و این شارح در مقامات دیگر گفته که در تجلّی ذاتی، ذات متجلّی می‌شود، مثل خطف برق است که بقا ندارد.

پس این شارح از تجلّی ذاتی، تجلّی نفس ذات بحت[1] مجرّد از تعینات مراد گرفته. پس این صحیح نیست. [زیرا] که ذات در این مرتبه غنی از عالم است و متجلّی نمی‌شود[2] اصلا و همهٔ تجلّیات متلاشی است در آن. و اگر آن مراد داشته که نزد قوم مصرّح گشته، تجلّی ذاتی عبارت است از تجلّی ذات که مستجمع جمیع اسماء است در مرایا در خلق. پس این تجلّی در وقت بقا بعد فناست و مثل برق خاطف نیست.

آن دمی کز وی مسیحا دم نزد   حقّ ز غیرت نیز بی ما هم نزد

نسخه اینجا مختلف افتاده است. در بعض نسخ لفظ «بی ما» واقع است و در بعض لفظ «با ما» [ما] لفظ عربیه است، نه فارسیه و مای عربیه مشترک است به چند معنی:

---

۱. در اصل: بخت.

۲. در اصل: + و.

یکی از آنها موصول به معنی آن شیء، و دیگر نافیه به معنی نفی و سوای مای نافیه، [که] معنی آن مشتمل بر اثبات است و این بیت منفصل از ابیات سابقه است و «آن دمی» با صفت خود مبتداست و مصراع ثانی خبر وی.

و حاصل معنی آنکه آن اسرار که از دم مسیح علیه‌السلام دم نزد و بیان نساخت، که ظاهر به رسالت بودند و به افشای راز ولایت مأمور نبودند تا مقیدان به عقل در کفر نیفتند، حقّ تعالی به سبب غیرت که مقتضی صیانت آن اسرار است، از محجوبان بدون نفی ذات کسی را مطّلع بر آن نساخت.

و این معنی بر تقدیر نسخهٔ اوّلی است و بر تقدیر نسخهٔ ثانیه مراد از ما شیء[1] و ثبوت است. یعنی حقّ از غیرت با بودن ذات مطّلع نساخت.

حاصل هر دو نسخه واحد است و آن، آن است که اسرار متعلّقه به ولایت، بی‌فنای ذات حاصل نمی‌شود و چون ذات وی فانی شده به بقای بعد الفنا نزول گردد، آن است عدم خود. آنکه موجود است حقّ است و بس، ما سوای اللّه شئون حقّ‌اند.

پس آن زمان آن اسرار چون سرّ قدر و امثال آن منکشف و معلوم شود و این توهّم کرده نشود که در حال فنا معلوم می‌شود، زیرا که در حال فنا شعور هیچ چیز نیست و بودن لفظ مای عربیه از بیت ثانی معلوم است.

و شارحان «ما» را فارسیه فهمیدند، در تکلّف افتادند از آنجا. آن است که بر نسخه «بی» معنی آن است که آنچه مسیحا دم نزد بدون ما، که امّت محمّدی صلّی اللّه علیه و سلم مرحومه‌ام، که مظهر ولایت محمّدی است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، حق اظهار آن نکرد.

و بر نسخهٔ «با ما» با ما نیز بلا وساطت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم اظهار نکرد. پس مآل هر دو نسخه واحد افتاد و پوشیده نیست که بر این تقدیر حاجت تقدیر می‌شود و خصوص بر نسخهٔ «با ما» که تقدیر بعید از فهم است.

ما چه باشد در لغت اثبات و نفی   من نه اثباتم منم بی‌ذات نفی

---

۱. در اصل: ناشی.

اینجا مای عربیه مراد است و کسی که در بیت متقدّم مای فارسیه قرار داده، لازم است بر وی که قائل انتقال از مای فارسیه سوی مای عربیه شود. یعنی در لغت عرب ما نفی را هم گویند و آن مدلول نافیه است و اثبات را نیز گویند و آن مدلول ما عدا نافیه است.

و من ثابت و موجود نیستم، بلکه بی‌ذات‌ام و نفی هستم و ظاهر آن است که از بی‌ذات و نفی، عدم مراد است. اشارت است به آنکه اعیان ممکنات معدومات‌اند، «ما شمّت رائحة من الوجود» و اگر معنی خود باشد که آن نفی ثبوت است. پس مراد آن است که در مرتبهٔ احدیت و تعین اوّل، ذات ممکن را امتیاز و ثبوت نیست و نیست امتیاز و ثبوت مگر در[1] مرتبهٔ اعیان که در مرتبهٔ واحدیت ممتاز شده‌اند.

پس ممکن در حدّ ذات خود بی‌ذات است، که اصلا ثبوت ندارد و می‌تواند که مصراع ثانی اخبار از فنا بود، که در این مرتبهٔ ذات خود را لا شیء می‌داند و بعد نزول به بقای بعد الفنا، علم [به] معدومیت خود و موجودیت حقّ به وجه اتمّ می‌یابد.[2]

«الفانی لا تردّ» فنای او را در عین بقا حاصل است و اظهر همین تقریر اخیر است.

و محمّدرضا نفی را معطوف به ذات قرار داده. پس حاصل این شد که من بی‌ذات و بی‌نفی‌ام و نه اثباتم و نه نفی‌ام که نفی هم اثبات می‌خواهد. اگر اثبات نباشد، پس چه چیز نفی شود و به مقام فناء الفناء رسیدم و بر من وارد است به ورود ظاهر، که در فنا این نیست که آنجا وجود بود، که او را فنا ساخت، تا عدم مستلزم سبقت ثبوت باشد، بلکه در واقع موجود نیست، مگر حقّ سبحانه، که نفس وجود است و ممکن نیست، مگر شئونات وی و این شئونات بذاته معدوم‌اند.

پس در فنا تعین از مشاهده آورد و نیست مشهود مگر ذات و بعد آمدن در بقا بعد الفنا، از عدم خود که واقعی است خبر می‌دهد، نه آنکه آنجا وجود بود که آن را فنا ساخت.

و فناء الفنا عبارت است از بقاء بعد الفنا نزد محقّقین صوفیه. پس گویا که فنا منتفی شد در بادی رای، و الاّ نه فانی مردود نمی‌شود.

و بعض فنا را اطلاق می‌کنند ارتفاع مشهود غیر حقّ. با بودن عالم به این ارتفاع، فناء الفناء اطلاق

---

۱. در اصل: بگرد.

۲. در اصل: می باشد.

می‌کنند بر عتبهٔ از این ارتفاع. پس در فناء الفنا اصلا شعور باقی نمی‌ماند و این فنای حقیقی است.

و معلوم نیست که محمّدرضا کدام معنی مراد داشته، شاید معنی اول مراد داشته که نفی منفی ساخته تا اثبات لازم آید. لیکن او می‌گوید که اثبات و نفی هر دو منتفی‌اند و این صحیح نیست.

پس حقّ است آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که او از معنی فناء الفنا غافل است، مگر آنکه از نفی و اثبات، نفی ذات خود و از نفی، نفی اثبات وجود به وجود حقّ مراد دارد، و اللّه اعلم.

من کسی در ناکسی دریافتم　　　پس کسی در ناکسی در نافتم

ظاهر آن است که مراد از کسی عزّت است. یعنی من عزّت خود در ذلّت پیش حقّ سبحانه دریافتم، که ذلیل بودن پیش حقّ سبحانه کمال انسانی است. پس عزّت که بود، در بی‌عزّتی یافتم. یعنی ذلّت اختیار کردم و عزّت گذاشتم.

و در فتوحات مذکور است که اللّه تعالی به بایزید گفت:

«تقرّب الیّ بما لیس عندی». متقرّب شو به سوی من به چیزی که نیست نزد من، بایزید عرض نمود که: چه چیز است که نیست نزدیک تو؟ پس اللّه تعالی فرموده:

«تقرّب الیّ بالذّلّة و الافتقار». متقرّب شو به سوی من به ذلّت و افتقار و ظاهر شدن به ذلّت و افتقار، کمال عبودیت است و این عبودیت عین عزّت است، که تقرّب کامل است به سوی حقّ سبحانه.

و شیخ ولی‌محمّد از «کسی» در مصراع اوّل، وصل حقّ مراد داشته و در مصراع ثانی به معنی هستی خود و از «ناکسی» در هر دو مصراع، افناء هستی.

پس حاصل آنکه علوّ وصل، من در افنای ذات یافتم. پس هستی خود را فنا ساختم. این معنی هم می‌تواند شد، لیکن اوّل که کرده شد سخن عالی است و محمّدرضا از «کسی»، فناء الفنا مراد داشته و بعضی بقاء بعد الفناء مراد داشته و این قول بعینه قول محمّدرضاست.

اگر از فناء الفناء معنی اوّل مراد داشته و اگر معنی ثانی مراد داشته، پس قول او قریب قول شیخ ولی‌محمّد است که وصل حقّ و فناء الفناء یک شیء است. فرق محض در تعبیر است.

پس اعتراض بر محمّدرضا که از «کس»، فنا گرفتن بعید است، ساقط است و بر این هر دو اراده معنی بیت واضح است، لیکن محمّدرضا گفته حاصل آنکه بعد فناء الفنا به این خطاب مشرّف شدم.

امّا اینکه سرّ الهی مکشوف شد یا نشد، صریح نفرمودند. مخفی نیست که بر تقدیر ارادهٔ فناء الفنا این شعر بیان حال آمدن در فناست و اینجا خطاب کجاست و اینکه گفته که مکشوفیت سرّ الهی بیان نفرمودند، غلط است، که رسیدن به فناء الفنا مستلزم مکشوفیت است، مگر اینکه از فناء الفنا معنی ثانی اراده کرده و از سرّ الهی غیر اله از عبد، که در بقا بعد الفنا حاصل می‌شود مراد داشته. پس کلام او صحیح است، و اللّه اعلم بمراد عباده.

جمله شاهان پست پست خویش را　　　جمله خلقان مست مست خویش را

جمله شاهان بردهٔ بردهٔ خوداند　　　جمله خلقان مردهٔ مردهٔ خوداند

می‌شود صیّاد مرغان را شکار　　　تا کند ناگاه ایشان را شکار

دلبران بر بی دلا ن فتنه به جان　　　جمله معشوقان شکار عاشقان

هر که عاشق دیدی‌اش معشوق دان　　　کاو به نسبت هست هم این و هم آن

تشنگان گر آب جویند از جهان　　　آب هم جوید به عالم تشنگان

خلاصهٔ مقصود از این ابیات آن است که چنان عاشق عاشق است بر معشوق خود، همچنین معشوق نیز عاشق است بر عاشق برای اظهار کمال حسن خود. بدان که ذات حقّ سبحانه که ذات بحت است، غنی است از عالم و همچنین در مرتبهٔ احدیت. لیکن ذات متّصفه به صفات، چون متّصف شد به اوصاف کمالیه، که مرتبهٔ الهیه است، کثرت اسمائیه به ظهور آید.

در این مرتبه حبّ او سبحانه مر ظهور اسماء را، بلکه ذات متّصفه به اسماء و صفات را پیدا شد و ظهور الوهیت و اسماء و معرفت ممکن نبود، مگر در عالم محبوب حقّ شد و حقّ، محبّ و به سبب این محبّت، حقّ پیدا نمود عالم را و رحمت کرد بر او تا مسبّح حقّ گرداند و اسماء وی ظهور یابد و معرفت پیدا شود و این محبّت او سبحانه برای نفس او سبحانه است.

پس عالم مسبّح شد حقّ را به قدر استعداد خود و این تسبیح نظری است، مگر نفس ناطقه که قوّت فکریه داشت، مشتغل به فکر شد و چونکه نفس ناطقه مشتغل به افکار خود شد، و افکار مؤدّی به سوی دعاوی باطله گردیده، پس انبیاء و رسل فرستاد، تا سبیل حقّ را هدایت فرمایند و انتقال به دار الآخرة مقرّر ساخت، که در آن دعاوی باطله را راه نیست و حقّ مشهود است در آن دار.

این‌همه که گفته شد، مقتضی حبّ حقّ است مر عالم را و به سبب حبّ حقّ رحمت واسع گشت و حبّ عالم مر حقّ را طبعی است که مسخّراند مر حقّ را و تسبیح حقّ می‌کنند، مگر انسان که وی نفس ناطقه است و منغمس در نظر فکری، حبّ وی حقّ را در آخرت ظاهر خواهد شد.

اینکه گفته شد، بیان حبّ حقّ است عموما مر عالم را و عموما حبّ عالم مر حقّ را. پس حقّ اولا محبّ و عاشق است بر عالم. بعد آن عالم محبّ و عاشق است بر حقّ سبحانه، لیکن عشق هر نوع از انواع عالم نیست، مگر بر اسمی که آن نوع مظهر آن اسم است و آن اسم ربّ وی اعنی بر حقّ به اعتبار خصوص آن اسم و چون حقّ سبحانه خواست که معروف گردد با همهٔ اسما، چنانکه هست به ذات خود در کون جامع، که انسان کامل است، محبّ انسان کامل شد علی الخصوص و این محبّت کامله است، مبنی است از احدیت اسماء و صفات.

پس انسان کامل را پیدا ساخت و انسان کامل عاشق گردید. پس ظاهر شد که چنانکه انسان کامل عاشق است بر ذات اللّه، ذات الهیه نیز عاشق است بر انسان کامل، بلکه عشق انسان بر حقّ بعد عشق حقّ است مر انسان را و این عشق پرتو عشق حقّ است و این عشق انسان بالکلّیه است مر ذات الهیه را، که متّصف است به اسماء و صفات انسان بر صورت اوست و آنچه که در ذات الهیه است، محاذی آن چیزی است در انسان و عشق انسان مستغرق است او را، چون متعلّق گشت به اللّه تعالی.

این است اجمال و تفصیل حبّ حقّ با عالم و حبّ عالم با حقّ از فتوحات از باب مائة و سبعون و ثامن باید طلبید و چون دانستی آنچه گفتم، مقصود این اشعار معلوم شد.

چونکه عاشق اوست تو خاموش باش　　　او چو گوشَت می‌دهد تو گوش باش

یعنی چونکه حقّ اوّلا بر تو عاشق شده است، تا معروف گردد تو را، پس تو چیزی مگو و اصغاء به اوامر و نواهی کن و در ید او باش، او تو را خواهد کشید.

بند کن چون سیل سیلانی کند　　　ورنه رسوایی و ویرانی کند

من چه غم دارم که ویرانی بود　　　زیر ویران گنج سلطانی بود

غرق حقّ خواهد که باشد غرق‌تر　　　همچو موج بحر جان زیر و زبر

زیر دریا خوش‌تر آید یا زبر　　　تیر او دلکش‌تر آید تا سپر

یعنی سیل عشق را بند کن، چون غلبه بکند. یعنی مغلوب آن مشو، که این عشق مستغرق است مر تو را بالکلّیه. پس محو خواهد ساخت و سرّ ربوبیت، که تعین توست، از مشاهدهٔ تو مرتفع گردد و موجب رسوایی گردد، که آداب شرعیه از میان برخیزد و ویرانی تو گردد و عبدیت از میان برخیزد.

باز اضراب از آن کرده می‌فرماید: «من چه غم دارم که ویرانی بود»، که مرا غم این ویرانی که از عشق حاصل شده است، نیست، که در این ویرانی یافت گنج است، که ذات حقّ با اسماء و صفات است و به رسوایی، که فوت[1] آداب است، نخواهد کشید، بلکه در این ویرانی، آداب به حفظ حقّ محفوظ خواهد ماند و آنکه غرق حقّ است و فانی است، در حقّ خواهد غرق‌تر و فانی بالکلّیه باشد، به این وجه که مردود نشود از این غرق و همچو موج زیر زبر باشد.

و این اشارت است به بقاء بعد الفناء، که در این بقاء نسبت خود با ذات نسبت موج است با دریا.

و خلاصهٔ کلام آن است که چنین فناء مطلوب نیست، که در فناء باشد و به بقاء نیاید، بلکه با فنا بقا هم آید، تا تمام‌تر مراتب باقی ماند و این کلام کمال ولایت است.

و شیخ افضل و شیخ ولی‌محمّد گفته که: حاصل این بیت آن است که تو افشای راز مکن، که این افشا موجب حجاب است سالک را و مفضی به سوی انکار اوست و در این رسوایی است که منسوب به کفر و ضلال گردد، اگرچه کامل است مفضی.

و حاصل بیت تالی آن است که مرا غم ویرانی و حجاب نیست، که در حجاب هم مشاهدهٔ فوت نیست و در این ویرانی یافت گنج است، از انکار احدی ضرر نخواهد شد و بیت ثالث و رابع بر این تقدیر منفصل است.

پاره کردهٔ وسوسه باشی دلا　　　گر طرب را باز دانی از بلا

یعنی فرق میان خوشی و بلا تا که باقی است، او پاره کردهٔ وسوسه است و گرفتار وسواس است، نه مورد تجلّی حق و او عاشق نیست، زیرا که عاشق را باید که بر مراد معشوق باشد. پس هرچه که پیش وی از محبوب آید، او را محبوب دار و این است کمال عشق.

---

۱. در اصل: قوت.

چنین مذکور است در فتوحات، چنانکه در بیت تالی می‌فرمایند که مراد تو اگرچه نزد تو خوش است، لیکن بی‌مرادی هم مراد دلبر است. پس او هم محبوب و خوش است، مثل شکر.

و در فتوحات مذکور است که اینجا اشکال است و آن این است که مقتضی عشق طلب وصال معشوق است و ارضاء معشوق و بر مراد او رفتن از لوازم عشق است و چون معشوق هجر را خواست، می‌باید که هجر، مطلوب باشد و این مضارّ طالب وصال است و در جواب آن فرمود که: این هجر را بما انّه که هجر است، مهروب عاشق است و عاشق آن را نمی‌خواهد و مطلوب او نیست، مگر بما انّه که ارضاء معشوق است و این هم نوع وصال است، چنانکه در رضا به قضا و عدم رضا به مقتضی به وضوح انجامد و این اشکال در عشق سهل الجواب است، که در هجر هم تجلّیات حقّ‌اند و حقّ در او مشهود است. پس در هجر هم وصال است، اگرچه آن تجلّی نباشد، که مراد عاشق بود قبل ظهور رضاء محبوب.

من دلش جسته به صد ناز و دلال　　　او بهانه کرده با من از ملال

بدان که انسان که طالب حقّ است و کامل است، اگرچه به نظر فطرت امکانی خود عبد و ذلیل و مفتقر است، لیکن او بر صورت حقّ است و حقّ مولای اوست و حقّ قاهر و غالب است به هر وجه.

پس انسان را چون مشهود شود جهت بودن مولای او، چنین عزیز و غالب و خود را بر صورت مولی می‌بیند و ناز می‌کند و مفتخر می‌گردد به مولای خود و این ناز و دلال بعد نزول به عبدیت است.

پس در ناز و دلال می‌باشد و چون مشهود وی عبدیت و ذلّت خود می‌شود و خود را ذلیل می‌بیند و در عجز و نیاز می‌آید[1] و سالک عاشق را ارضاء معشوق مطلوب است، تا در وصال او باشد. گاهی به صفت مولای خود که ناز و دلال است، متقرّب می‌شود و گاهی به عجز و نیاز که مقتضی عبودیت است، متقرّب می‌شود.

پس مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند که: اگر به طریق ناز و دلال متقرّب می‌شوم، تقرّبی که می‌خواهم حاصل نمی‌شود، که این موجب ملال محبوب است، که عاشق ذلیل است. پس کیست او که به ناز درآید؟ این سزاوار مولی است و اگر از نیاز متقرّب می‌شوم، این صفات اینجا نمی‌یابم و تقریبی که مقصود است، حاصل نمی‌شود.

---

۱. در اصل: من آید.

پس مولوی می‌فرمایند که: باید خود را فانی سازم در او، مستغرق باشم در او. چون این دعوی نمود، معشوق تکذیب این دعوی می‌کند به جهت آنکه در فناء و استغراق کلّی دعوی و شعور باقی نمی‌ماند. پس این فناء و استغراق کلی نیست، بلکه از فناء هم فانی باید بود و در قول وی در بیت رابع:

«ای دو دیده دوست را چون دیدهٔ»، از دو دیده بینندهٔ دو مراد است. یعنی ای آنکه تو دو دیدهٔ دوست را چون دیده‌ای. یعنی در دیدهٔ فناء دویی باقی است: آن ملاحظهٔ فانی و فانی فیه.

پس این ملاحظه را نیز فنا باید ساخت و نیز باید دانست که شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب ثلاثون و نهم فرموده‌اند که: عبد همیشه در دار دنیا مکلّف است. پس عبد را لازم است که مشتغل به امور مکلّفه باشد و با این اشتغال ادلال راه نمی‌یابد، محل ادلال نیست، مگر در آخرت که دار تکلیف نیست اصلا.

پس کسی که در این دار از عارفان ادلال و ناز کند، او ناقص المعرفة است و کسی که به عبدیت ظاهر است و اشتغال به تکالیف نماید و خود را عبد عاجز و ذلیل بیند در هر وقت و منتظر موت باشد، او کامل المعرفة است و در اینجا که تقریر کرده شد، دانستی که ناز و نیاز همه در مقام نزول به عبدیت است و ناز ناز عبدیّت است و نیاز نیز نیاز عبدیت است.

و شیخ ولی‌محمّد از ناز، ظهور به ربوبیت و الوهیت و تصرّف در خلق مراد داشته و از نیاز، ظهور به عبدیت و حاصل بیت اوّل برآورده که از دخول به مرتبهٔ الوهیت و اتّصاف به اوصاف الوهیت، طلب مشاهدهٔ ذات کردم. در نهایت ملال به میان آورد /٦٦/ و نقاب تعین برنداشت، که این مرتبهٔ الوهیت نیز تعین است و ذات مطلق ورای ذات منحصر در این تعین است و در این مرتبه مشاهدهٔ ذات از ورای حجاب صفات است.

مقصود مشاهدهٔ ذات از ورای حجاب است و حاصل بیت دوم برآورده که چون به نیاز قدم نهادم، که مرتبهٔ عبدیت است و مشاهدهٔ او طلب کردم آواز ناز، نیاز نیامد و ذات او از حجاب تعین نه برآمد، زیرا که ذات در این مرتبه نیز متعین است و چون ذات در هیچ تعین منحصر نیست، پس مشاهدهٔ او در این مرتبه مانع است از مشاهدهٔ او در مرتبهٔ الوهیت و نیز مشاهده در عبدیت مشاهدهٔ ذات صرف نیست، اگرچه مرتبهٔ عبدیت اکمل و افضل است و متضمّن معرفت تامّ است، لیکن میل مولوی قدّس‌سرّه به مرتبهٔ فنا بیشتر است و به هر دو مرتبهٔ الوهیت و عبدیت میل ندارند، انتهی.

و این شارح اگرچه سعی بلیغ کرده، لیکن مفهوم نمی‌گردد، زیرا که شک نیست که در نزول از فنا به بقا و تمیز کثرت از وحدت عارفان بر دو نوع‌اند. بعض آنها ظاهر به ربوبیت‌اند و تصرّف به همّت خود می‌کنند در عالم و بعض ظاهر به عبدیت‌اند، به هیچ وجه تصرّف نمی‌کنند و گروه ثانی اگرچه کمّل‌اند از اوّل، لیکن هر دو در سیر کامل‌اند و فانی در ذات گشته و ذات مشهود ایشان است و کثرت حجاب از شهود وحدت نیست ایشان را، که «الفانی لا یردّ».

پس از فنا که آن را مطلوب گردانیده است، خارج از این دو قسم مفهوم نمی‌شود در این مرتبهٔ بقاء بعد النّزول، مگر آنکه اراده کند از فناء، غیبت از کثرت و عدم شعور به آن بالکلّیه، که قبل نزول حاصل بود و این مطلوب مولوی چگونه خواهد بود و آنچه از کلام این شارح مستفاد می‌شود، که در ظهور به مرتبهٔ ربوبیت مشاهدهٔ ذات نیست و در ظهور در مرتبهٔ عبدیت مشاهدهٔ ذات در مرتبهٔ الوهیت نیست، غلط فاحش است، که بعد نزول به کثرت، مشاهدهٔ ذات از دست نمی‌رود، بلکه بعضی را مشاهده با مشاهدهٔ شئونات است، خواه شئونات الهیه باشند، خواه غیر آن از شئونات عبدیت و بعضی را مشاهده قبل مشاهدهٔ شئونات است.

پس ذات ایشان را مشهود است اوّلا و صدور اسماء و شئونات الوهیت و غیر آن، از ذات مشهود ایشان است. بعد از آن، شهود شئونات شود و این مشاهدهٔ صدّیقیت است، چنانکه اشاره به آن رفته و این نیست، که مشاهدهٔ ذات مطلق در شأن الوهیت مر ظاهر به عبدیت را اصلا نیست، که باطل محض است.

ای گران جان[1] خوار دیدستی مرا   زآنکه بس ارزان خریدستی مرا
هر که او ارزان خرد ارزان دهد   گوهری طفلی به قرص نان دهد
غرق عشقی شو که غرق‌اند اندر این   عشق‌های اولین و آخرین

این خطاب از عاشق است به معشوق، که ای گرامی جان مرا تو خوار و ذلیل دیدی، چنانکه در فطرت خود عبد ذلیل هستم و سبب آن این است که مرا ارزان یافتی، که قدرت تو کامل است و اگر خواهی مثل ما بی‌شمار پیدا کنی و به آنها حبّ ورزی، به خلاف من که عاشقم مثل تو کجا یابم، که مثل تو محال است.

---

۱. در اصل: گرآنجا.

لهذا بایزید فرموده که: «ملکی اعظم من ملکک انا ملکک و انت ملکی». ملک من اعظم است از ملک تو، من ملک توام که عبد ذلیلم و تو ملک من هستی، که معشوق من هستی و تو عزیز عدیم المثل هستی و حاصل بیت ثانی آن است که من اگرچه جوهرم که بر صورت تو هستم، لیکن کسی چون جوهر را ارزان یابد، ارزان می‌دهد.

پس به جهت ارزانی مرا ذلیل می‌بینی، ورنه من گوهرم و بر صورت توام. باز می‌فرماید که هرچه باشی، باش. من در عشق تو کامل‌ام و همه عشق‌ها در عشق من غرق‌اند و این رهبر ماست و عاشق را تحکم بر معشوق نمی‌رسد و در قبضهٔ قدرت توام، هرچه خواهی بکن. در این بیت دفع توهّم ادلال است، که از بیتهای سابق متوهّم شود.

شیخ ولی‌محمّد این بیت را مع ما بعد مقولهٔ معشوق گفته، که از وی عتاب می‌گوید و حاصل برآورده که تو که از من به شعور فنا قناعت کردی، مرا خوار و حقیر شمرده‌ای و این شعور را بهتر از من دانسته‌ای و حال تو به طفل می‌ماند، که گوهر را اگر ارزان یابد، ارزان دهد و در حلّ بیت ثالث گفت که چون این عتاب آمد، به فناء الفنا رسیدند.

بعد از آن در عالم افاقه آمده، این می‌فرمایند، از وسعت استعداد خود خبر می‌دهد که عشق من ذاتی است و نیز گفته می‌تواند که این بیت مربوط باشد به ابیات سابقه: «غرق عشق خواهد که باشد غرق‌تر». این معنی اگرچه می‌تواند، لیکن اوّل قریب به ذوق است.

من چو لب گویم لب دریا بود　　　من چو لا گویم مراد الا بود

یعنی مراد من از «لا»، که عبارت از ممکنات است، که آنها در ذات خود بوی وجود نشنیده‌اند، سوای «الاّ» نیست و مراد از «الاّ»، امر ثابت است و آن واجب الوجود است که نفس وجود است و خلاصهٔ مقصود آنکه هرجا که گفت‌وگوی مظاهر واقع شده، منظور نظر ظاهر در مظاهر است، نه مظاهر و مصراع اوّل بر سبیل تمثیل واقع شده، و یا اینکه معنی مصراع اوّل آن باشد، چونکه اشاره به لب خود می‌کنم، آن لب حقّ است و این بیان کمال عشق است، چنانکه گذشت منقول از فتوحات، که وقت رسیدن حبّ به کمال، هر چیز را که می‌بیند معشوق را می‌بیند و به هر اسمی که تعبیر از چیزی کند، آن اسم معشوق خود می‌نهد.

و حاصل مصراع این هم می‌تواند شد که شیخ ولی‌محمّد گفته، چونکه نفی ممکنات می‌کنم، مراد آن است که همه حقّ است و آنچه که محمّدرضا گفته در مصراع اوّل که من چو لب گویم، این لب که آلت نطق عامّ است، مراد نیست، بلکه مجاری قلب مراد است، که قلب مثل دریاست، و مجاری آن مثل ساحل، سخن پست است. ذوق گواهی نمی‌دهد به آنکه این مراد باشد، و اللّه اعلم.

تفسیر قول حکیم سنایی روّح‌اللّه‌روحه است:

بهرچ از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان　　بهرچ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

و فی معنی قول النّبیّ علیه‌السلام: «إنّ سعداً لغیور وأنا أغیر منه واللّه تعالی أغیر منّی ومن غیرته حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن»

این آیت داخل حدیث است: به درستی که سعد غیور است و من زیاده غیورم از سعد و اللّه تعالی زیاده غیور است از من و از غیرت اللّه تعالی است که حرام کرده فواحش را. آن فواحش که فحش آن ظاهر است و آنکه فحش آن باطن است.

و شأن نزول این حدیث آن است که هلال ابن امیه بر فراش خود بر بطن و وجه خود دید شخصی را، که نامش شریک بود. هلال آمده حال به جناب آن سرور (ص) عرض نمود.

آن سرور فرمود صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم: بیار بینه ورنه حد قذف بر پشت تو زنم. هلال گفت: اللّه بری خواهد کرد پشت مرا از حدّ. سعد ابن عباده نشسته بود، عرض کرد چون کسی شخصی را نزد اهل خود به این حال ناشایسته بیند، آیا تلاش بینه کند آن زمان، بلکه او را در آن حال به قتل رساند.

پس نازل شد این آیت لعان و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در حقّ سعد این حدیث فرموده.

جمله عالم ز آن غیور آمد که حقّ　　برد در غیرت بر این عالم سبق

بدان که غیرت عبارت است از ستر چیزی که نزد وی ظهور آن عیب و شین باشد.

لهذا شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ «هود»[1] از فصوص الحکم تحریم فواحش را به لسان اشاره و بطن آیت تفسیر فرمودند به بازداشتن از ظهور و این غیرت گاهی به نظر عادت و حمیت جاهلیت می‌باشد و این غیرت مذموم است.

---

۱. در اصل: هوی.

و غیرت محموده بر سه وجه است: غیرت فی اللّه و غیرت علی الله و غیرت من اللّه.

امّا غیرت فی اللّه، پس غیرت بر وجود منکر است و صدور آن از کسی پس لازم است این غیرت را به غیر منکر، خواه به ید خواه به لسان خواه به قلب و این غیرت فرع غیرت الهیه است، که او از منکر نهی فرمود و خواست که از مکلّف بوجود نآید و چون بوجود آید، غیرت خواصّ عباد منقضی به ازالت آن شد و امّا تأخیر مؤاخذت حقّ مکلّف را با وجود آنکه غیرت می‌خواست که مؤاخذه بر آن واقع شود، پس برای وجود مانع اقوی در صفات الهیه که اشمل است از غیرت و این مانع اقوی مانع آید از وقوع مؤاخذه. این چنین فرموده شیخ اکبر قدّس‌سرّه.

امّا غیرت علی اللّه، پس غیرت کبار اولیاست و شیخ اکبر قدّس‌سرّه آنها را ملامت می‌نامند، که خودشان را مستور گردانیدند در عامّهٔ خلق، که اظهار ولایت را شین می‌دانند و معاش با خلق می‌کنند مثل عامّه در مآکل و مشارب و اکساب و هیچ امری به قصد نمی‌کنند، که به آن ممتاز گردند از عوام و ولایت ایشان به ظهور آید، مگر به امر حقّ، که امثال آن واجب است و این سرّ ایشان به جهت غیرت فی اللّه است و این غیرت فی اللّه به جهت آن است که اللّه تعالی غیور است و از غیرت، خود را مستور ساخته از عوام خلق، با وجود آنکه با اینهاست در هرجا که باشند آنها و اولیاء کبار بر صورت الهیه‌اند. این‌ها هم خواستند که مخفی مانند از عوام با وجود بودن به آنها و از همین قسم غیرت است بر اسرار الهیه، که اولیاء آن اسرار را مستور دارند از عامّه از وحدت وجود و ظهور حقّ در خلق و امثال آن که اللّه تعالی مستور ساخت از عامّهٔ خلق.

و امّا غیرت من اللّه، غیرت اولیاء اللّه است، به آنکه در حضور حقّ و در مشاهدهٔ حقّ باشند و ضنّت کنند بر این مشاهده، که این مشاهده ممزوج به اغراض دیگر سوای مشاهده و مراضات مشهود نباشد و این غیرت پرتو غیرت الهیه است، که ضنت[1] بر اولیاء خود کرد از ظهور مرتبهٔ ایشان و مستور داشت ایشان را از عوامّ و این مستوریت را محبوب کرد به دل ایشان و تحت حجب خود داشت نزد خود، همچو عروس که تحت حجب نزد زوج خود می‌باشد.

---

۱. در اصل: ضینت.

و نیز باید دانست که غیرت می‌خواهد که کثرت متحقّق باشد و اگر عین واحد باشد، پس غیرت متصوّر نمی‌شود و این کثرت شئونات حقّ‌اند و حقایق این کثرت معدومات ثابت‌اند و حقّ سبحانه که مطلق است از این شئونات و وجود مطلق است، غیرت این شئونات متعینه است و این شئونات ظاهر شدند در عین واحد که وجود حقّ است و کسی که بر وی شهود واحد غالب است و کثرت از نظر وی برخواسته و در همهٔ اشیاء عین واحده که عین شهود اوست مشهود شود، غیرت از آنها برخیزد و آنها هر که غیرت کنند دور همهٔ موجودات، حقّ را می‌یابند.

و چون این دانستی، پس حاصل قول مولوی قدّس‌سرّه آنکه اصل همه غیرت‌ها، خواه غیرت محموده باشد، یا مذمومه، غیرت حقّ است، که ظاهر شد در غیرت‌کنندگان، برای آنکه عالم مظاهر حقّ‌اند، مثل کالبد و حقّ ظاهر است در آن و حقّ غیور است، پس غیرت وی ظاهر شده در هر فرد به حسب وسعت آن فرد و استعداد او و مذمومیت آن غیرت که غیرت جاهلیت شده از جهت سوء استعداد مظهر است و محمودیت غیرت، که در بعض مظاهر از سه قسم مذکور شده از جهت کمال و حسن استعداد مظهر است.

هرکه محراب نمازش گشت عین　　　سوی ایمان رفتنش می‌دان تو شین

بدان که ایمان عبارت است از گرویدن به وحدانیت اله و رسالت رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به آنچه که خبر داده است رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در صفات او [و] غیر آن، به قول رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و تقلید وی.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فتوحات فرموده‌اند و از حال خود حکایت می‌کنند که: ایمان آوردم به اللّه و به رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم وی و آنچه که آورد آن را رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مجملا و مفصّلا، که رسیده است به ما تفصیل وی و اجمال و آنچه که نرسیده است به ما و نه ثابت شد نزد ما. پس ما مؤمنیم به کلّ آنکه آورد رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در نفس الامر و این ایمان اخذ کردم از پدر خود به تقلید و اصلا خطور نکرد گاهی آنچه که حکم می‌کند نظر عقلی.

بعد از آن عمل کردم بر ایمان خود، تا اینکه دانستم آن چیز را که ایمان آورده بودم به آن و کشف کرد

اللّه تعالی بصر من و بصیرت من و خیال من.

پس دیدم به چشم بصر که ادراک کرده می‌شود مگر به آن و دیدم به چشم بصیرت آن را که ادراک کرده نمی‌شود مگر به آن و دیدم به چشم خیال آن را که ادراک کرده می‌شود مگر به آن.

پس گردید امر مشهود من و شد حکم متخیل متوهّم به تقلید موجود. پس دانستم قدر شخصی که تابع شده‌ام او را و آن رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مبعوث به سوی من محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و مشاهده کردم جمیع انبیا را کلّ آن انبیاء از آدم علیه‌السلام تا محمّد علیه و آله الصّلاة و السّلام و مشهود گردانید اللّه تعالی مؤمنان انبیاء را کلّ آن مؤمنان.

نه باقی ماند احدی از انبیاء علیهم السّلام و از انسان که موجود شدند و موجود خواهند شد تا روز قیامت خاصّهٔ مؤمنان و عامّهٔ مؤمنان و دیدم مراتب تمام جماعت و دانستم قدر هریک از ایشان و مطّلع شدم بر جمیع آنچه که ایمان آورده بودم مجملا، از آن چیزها که در عالم علوی‌اند و مشاهده کردم آن را کلّ آن را.

پس بیرون نکرد مرا از ایمان من علم آنچه که دیدم و معاینه کردم. پس همیشه می‌گویم آنچه می‌گویم و عمل می‌کنم به قول رسول خود صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، نه به علم خود و نه به شهود خود. پس جمع کردم میان ایمان و اعیان و این عزیز الوجود است در اتباع و به درستی که این منزلت اقدام است مر اکابر را وقتی که واقع شود معاینهٔ آن چیز که واقع شد ایمان به آن.

پس عمل می‌کنند بر مشاهده نه بر ایمان. پس جمع نکرد در میان ایمان و مشاهده. پس فوت شد او را از کمال، که شناسد قدر خود را و منزلت خود را. پس جاهل شد و عمل کرد بر مشاهده و نه اثر کرد وی را در آن مشاهده و نه دیدم کسی را که ذائق این مقام باشد.

اگرچه می‌دانم در عالم برای این مقام رجال هستند، لیکن برایشان جمع شد، انتهی.

و از این کلام ظاهر شد که عارفان دو گروه‌اند: یک گروه آنهایند که بعد وصول به کشف به آنکه ایمان آوردند، عمل بر کشف و مشاهدهٔ خود می‌کنند، اگرچه در این کشف از راه ایمان و امداد رسول

صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم رسیدند. لیکن عمل بعد کشف بر مکشوف خود می‌کنند، نه به تقلید[1] از رسول(ص) و این‌ها را مرتبهٔ رسول(ص) متبوع مکشوف نشده و این گروه در ناقص است و گروه دیگر آن است که با بودن این کشف ایمان این مکشوف و عمل بر آن به تقلید رسول(ص) است، یا بودن آن مکلّف به مکشوف.

وجهش آن است که او را مرتبهٔ رسول(ص) متبوع مکشوف است و نیز مکشوف است که تقلید او کمال اعظم است و قول مولوی قدّس‌سرّه این بیت مع ما بعد ناظر است به مشرب گروه اوّل [که] افادهٔ آن می‌کند و بر این تقریر معنی قول وی:

شاه را غیرت بود بر هرکه او [بو گزیند بعد از آن که دید رو]

آن است، شاه که حقّ است، او را غیرت است بر کسی که روی شاه بیند. بعد از آن بر بوی که ایمان است به تقلید قناعت کند، و اللّه اعلم بمراد عباده.

[هر که با سلطان شود او همنشین بر درش شستن بود حیف و غبین]

و در بیت ثالث «حیف» به معنی ظلم است و «غبین» سست رای را گویند، که مغبون گشته و ظاهر آن است که اینجا به معنی مصدر است.

/٦٧/ شرح این بگذارم و گیرم گله از جفای آن نگار ده‌دله

از جفای، تجلّیات جلالیه و قهریه مراد داشته نه ظلم، که آن در جناب حقّ سبحانه محال است و از «ده‌دله» صاحب تجلّیات کثیره مراد داشته. بعض صاحب لطف گرفته اوّل اولی از بیت به بالا رفت که شکایت هجر بود و بعض گفته‌اند که سابق بیان غیرت معشوق بود. از این بیت بیان غیرت عاشق است بر معشوق.

نالم این را ناله‌ها خوش آیدش از دو عالم ناله و غم بایدش

ناله نالهٔ شکری و ناصبری نیست، بلکه برای آن است که ناله به محبوب خوش می‌آید و از دو عالم که عالم شهادت است و عالم غیب، همین ناله و درد عشق مطلوب است.

---

۱. در اصل: تقلیب.

و ولی‌محمّد از دو عالم جنّ و انس گرفته، که از این هر دو معرفت مطلوب است، به موجب قول اللّه تعالی: «و ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونِ»(ذاریات: ٥٦)؛ پیدا نکردم جنّ و انس را مگر برای عبادت کردن.

و مراد از عبادت، معرفت است. چنانکه بعضی اصحاب تفسیر به آن رفتند و بر این وارد می‌شود که جنّ را درد عشق نیست و این درد عشق مختصّ به انسان است. پس، از جنّ ناله که مقتضای عشق است، مطلوب چگونه گردد.

چون ننالم تلخ از دستان او　　　چون نیم در حلقهٔ مستان او

«دستان» مکر را گویند و مکر الهی در حقّ عاشق، آن است که متجلّی شود به تجلّیات متواردهٔ متتالیهٔ غیر واقف، به حدّی که تجلّیات غضبیه که در آن رحمت خفیه است و معنی مصراع ثانی آن است که من در حلقهٔ مستان او نیستم، به این وجه که تجلّیات متتالیه را احاطه کنم. مقصود بیان وسعت استعداد است و بلندی حوصله.

بدان که مکر الهی در حقّ عامّه عبارت است از عطاء نعمت با ارتکاب معصیت و در حقّ سالک از ابقاء حال با سوء ادب و در حقّ عارف غیر کامل، مشغول ساختن به اظهار خوارق عادات بی‌امر حقّ و در حقّ کامل، آنچه که گفته شد.

پس عامّه را باید که مغرور به نعمت نشوند و در محاسبهٔ خود باشند، تا از ارتکاب معصیت بازمانند. و سالک را باید که بر حال خود مغرور نشود و در محاسبهٔ نفس در نگاه داشتن آداب باشد، تا آداب بجا آورد. و عارف را باید که در لحاظ دارد که شکر این واجب است و اخلال شکر این از مرتبهٔ علیا در مرتبهٔ سفلی اندازد. و کامل را باید که همّت علیا دارد و قانع بر تجلّی نشود و نعرهٔ «هَلْ مِنْ مَزِیدٍ»(ق: ۳۰)، بزند، تا علوم و مشاهد هر دم نو پیدا شود.

من ز جان جان شکایت می‌کنم　　　من نیم شاکی روایت می‌کنم

اینکه شکایت حقّ می‌کنم. به ظاهر این شکایت نیست، بلکه روایت از دل است مر عشق را، که عشق به این‌طور می‌شود که در هیچ تجلّی و هیچ مشاهده سیری نباشد، بلکه هر وقت در طلب نعرهٔ «هل من مزید» زده باشد.

دل همی‌گوید از او رنجیده‌ام　　　وز نفاق سست می‌خندیده‌ام

یعنی دل به ظاهر رنجش خود بیان می‌کند و این نفاق سست اوست و او در دل هرچه بر درود راضی است و مصراع ثانی مقولهٔ مولوی است و از توصیف نفاق سست بودن ارشاد می‌نماید، که این نفاق حقیقی نیست، بلکه اظهار رنجش به ناله و فریاد، مراد معشوق است.

پس او بر مراد معشوق است و این عین طاعت است و معشوق می‌داند حال عاشق را، که او را رنج نیست. به صورت رنج برای رضای من ظاهر شده. پس اصلا نفاق نیست و نیست مگر در صورت، که در مخلوقات باهم این نوع نفاق نامیده شود. این است معنی نفاق سست.

و آنچه که شارحی گفته که: این بیان حال دل است و نفاق او با محبوب، که به ظاهر خندیدن است و به باطن رنجیدن است، غلط فاحش است و نه ملاحظه کرد که محبوب ذات حقّ سبحانه تعالی است، از او نفاق حقیقی چگونه تواند شد.

راستی کن ای تو فخر راستان　　　ای تو صدر و من درت را آستان

خطاب به محبوب است که در مقام واحدیت[1] است. راستی با ما کن و مکر را بگذار، که تو دوست کامل هستی و تو صاحب صدر هستی و من آستانه‌نشین تو هستم. بر من لطف و رحمت کن، راستی کن و مکر را بگذار و در بیت تالی انتقال به احدیت نمود.

یعنی و زین در مقام احدیت است. آنجا آستان و صدر و ما و من نیست، که کثرت در این مقام مستهلک است و تمایز مرتفع است.

ای رهیده جان تو از ما و من　　　ای لطیفهٔ روح اندر مرد و زن

مرد و زن چون یک شوند آن یک تویی　　　چونکه یک‌ها محو شد آنک تویی

ای آنکه تو رهیده‌ای از ما و من، که کثرت را در تو مدخلی نیست و ای آنکه تو لطیفهٔ روح هستی اندر مرد و زن و مراد از مرد و زن، اسماء فعّاله حقّ و اعیان ممکنات است. یعنی تویی ظاهر هستی در اسماء و اعیان و در بیت تالی می‌فرماید، مرد و زن که اسماء و اعیان‌اند، یک شوند و تعین از میان برخیزد. پس کثرت برخیزد و ذات احدیت ماند و چونکه یک‌ها یعنی کثرت محو شد، یک باقی ماند و

---

۱. در اصل: وحدیت.

آن ذات حقّ است و یک‌ها جمع یک است، معنی‌اش یک‌ها: کثرت. به آن تعبیر از کثرت فرمودند.

و غرض آن است که چون کثرت از علم مشاهده برخیزد و ذات حقّ که نفس آن وحدت است، در علم و مشاهده می‌ماند و این فنای علمی و فنای شهودی است و سرّش آن است که ذات حقّ سبحانه واحد و موجود است، به ذات خود و کثرت، کثرت شئونات است و تعینات است.

این من و ما بهر آن برساختی　تا تو با خود نزد خدمت باختی

یعنی این من و ما، که عبارت از ممکنات است، بوجود آوردی و بوجود آوردن به این نحو است که ذات حقّ که وجود است، در اعیان ممکنات ساری شده و متعین به تعیین خاصّ شده و این ساختن ما و من برای آن است که خود را تو خدمت کنی. یعنی تو در لباس‌های امکانیه شده، عابد خویش شوی و عشق با خود بازی و در هر مجالس معبود شوی، «ما من شیء الاّ و قد عبد».

از اینجاست که گفته است عارف کامل: «الحمد لمن وجد لکلّ ما وحد و سجد».

تا تو با ما و تو یک جوهر شوی　عاقبت محض چنان دلبر شوی

تا من و توها همه یک جان شوند　عاقبت مستغرق جانان شوند

این بیت و بیت ثانی بیان فائدهٔ عبادت است، یعنی غایت عبادت آن است که همهٔ متعینات در شهود، یک ذات شوند و به انجام همان ذات حقّ دلبراند و عشق به سوای او نماند و این همهٔ متعینات یکجا شوند. یعنی هالک در ذات شوند و با چیز همه فانی در ذات حقّ شوند.

این همه هست و بیا ای امرِ کن　ای منزّه از بیان و از سخن

یعنی از اینکه گفته شد هست واقع و ثابت، ای امر کن تو بیا و کار ما بکن. ای امر کن، که منزّه هستی از جنس لفظ، یعنی از جنس کلام نفسی و با آنکه امر کن را می‌خواهد، که به اعیان ممکنات متعلّق گردد، تا که ممکنات بوجود آید و حقّ در آن مشهود گردد.

و آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که: از امر «کن»، امر به «کن» مراد است و حاصل برآورده که آنچه سابق گفته متحقّق است. امّا تو در جلوه درآ، تا حقیقت این سخن متیقّن گردد و یا آنکه این عبارت اگرچه طالبان را علم الیقین بخشد، لیکن دید تو و یافت بی‌جلوهٔ تو نتوان یافت، منظور فیه است، زیرا که گرفتن از امر کن حاکم بعید است و با وجود آن توجیه اوّل مشعر است به آنکه مذکورات سابقه

متیقّن نبود و جلوهٔ حقّ هم نبود، الحال جلوه می‌خواهد و این باطل است.

چشم چشمانه تواند دیدنت   در خیال آرد غم و خندیدنت

ظاهر آن است که به طریق استفهام برای انکار است و حاصل آنکه چشم نمی‌تواند دیدن تو، که او قاصر است از دیدن حقّ سبحانه، چنانکه در دفتر دوم تصریح فرمودند، در خیال غم و خنده می‌آرد تو را، که به وقت غم تو را یاد می‌کند، تا غم زائل شود، به وقت خوشی تو را یاد می‌کند، تا خوشی باقی دارد و در ابیات تالیه منافات غم و خنده مر عشق را بیان می‌فرمایند و می‌تواند که این گفته شود که چشم جسمانی نمی‌افتد مگر بر حقّ، که او ظاهر است و متّحد است با مظهر.

اگرچه چشم شاعر، آن نیست و غافل است از آن، در خیال غم و خوشی برای توست. اگرچه به آن شاعر نیست، زیرا که در غم بود به سبب مفارقت محبوب وی و خوشی او به سبب یافتن مطلوب و محبوب و مطلوب عین حقّ است، به حکم اتّحاد ظاهر با مظهر. لیکن آن چشم جسمانی غافل است از آن.

و در ابیات تالیه از این مطلب انتقال کرده، سوی بیان منافات غم و شادی با عشق رفته.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: معنی بیت آنکه چشم جسمانی مشاهدهٔ احدیت ذات نمی‌تواند کرد، چرا که چشم جسمانی را خبر مشاهده در آئینه میسّر نیست و مشاهدهٔ صوری اگرچه در صور عالم خارج باشد، مشاهدهٔ خیالی است و موجب لذّت و الم و قبض و بسط است، که غم و خنده عبارت از آن است.

و این کلام صحّت ندارد، مگر بر تقدیری که چشم حسّ قابل دید حقّ در مرایای صورت باشد و بر تقدیری که قبض و بسط در مشاهدهٔ قلبیه نباشد و کلّ آن باطل است. آیا نشنیده‌ای که حضرت سید عالم را صلوات اللّه و سلامه علیه و آله و سلّم قبض عارض شده. چنانکه خواست که خود را از کوه اندازد، پس جبرئیل علی‌نبیناوآله‌وعلیه‌السلام آمده، تشفّی نمود.

ده زکات روی خوب ای خوب‌رو   شرح جان شرحه شرحه بازگو

خطاب به معشوق است، با من کلام کن و شرح حال جان شرحه بگو، که کی فائز به مطلوب خواهد شد و در بعض نسخ بجای «بگو»، «بجو» واقع شد. پس معنی آن باشد که کلام بکن و حال جان بپرس و شیخ ولی‌محمّد خطاب عاشق به نفس خود گفته و خوبروی عاشق را عبارت از شرحه شرحه شدن جان داشته و بیان آن حالات را زکات قرار داده و پوشیده نیست که این بعید است از فهم.

کز کرشمه غمزهٔ غمّازه‌ای   بر دلم بنهاد داغ تازه‌ای

مراد از کرشمه تجلّی، نور است. یعنی هر تجلّی بر دل داغ تو می‌دهد برای طلب تجلّی دیگر پیدا می‌کند.

چه بهانه می‌دهی شیدات را   ای بهانه شکر لبهات را

مراد از شکر لبها، آثار تجلّی و حاصل آنکه، ای آنکه بهانه نیست آثار تجلّیات تو را، چه بهانه آری از عاشق و چرا در جلوه نمی‌آیی.

شرح گل بگذار از بهر خدا   شرح بلبل گو که شد از گل جدا

یعنی شرح حال معشوق بگذار، شرح حال عاشق کن که مشرّف به چه الطاف شده.

جور و احسان رنج و شادی حادث است   حادثان میرند و حقّشان وارث است

قال اللّه تعالی «و إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوارِثُونَ»(حجر: ۲۳)؛ به درستی که ما احیا می‌کنیم و می‌میرانیم و ما وارث ایشان‌ایم، که باقی‌ایم. پس معلوم شد که هرچه که مخلوق است، حقّ وارث اوست.

صبح شد ای صبح را پشت و پناه   عذر مخدومی حسام الدّین بخواه

یعنی شب در استغراق حقّ گذشت و صبح شد و در تألیف نظم اتّفاق نیفتاد و مقصود مخدوم حسام الدّین بود نظم مثنوی. پس عذر می‌خواهد برای آن و می‌تواند که گفته آید که: شب در املاء نظم مثنوی گذشت، به وقت دمیدن صبح اراده فرمودند که موقوف کند. پس عذر از مخدوم حسام الدّین خواستند، که مقصود او املاء بود، لیکن بیت تالی[۱] با معنی اوّل الصاق تمام دارد.

/٦٨/ رجوع به حکایت خواجهٔ تاجر

خواجه اندر آتش و درد و حنین   صد پراکنده همی گفت این‌چنین

لفظ «این‌چنین» اشاره به پند تاجر که سابق بیان آن رفته.

مرد غرقه کرده جانی می‌کند   دست را در هر گیاهی می‌زند

.....

---

۱. در اصل: + تالی.

دوست دارد دوست این آشفتگی　　　کوشش بیهوده به از خفتگی

مراد از «آشفتگی» طلب مراد است، زیرا که طلب لازم آشفتگی است و این طلب اگرچه کوشش بیهوده باشد، بهتر است از خفتگی و غفلت و شیخ ولی‌محمّد گفت که: مروی است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بر شخصی گذشت و با او التفات نفرمود. چون بازگشت، بر وی التفات کرد. پرسیدند: که در این چه سرّ بود؟ فرمود: اوّل بیکار بود، شیطان با او قرین بود. چون برگشتم خطّی می‌کشید، شیطان را با او ندیدم، التفات کردم.

آنکه او شاه است او بیکار نیست　　　ناله از وی طرفه کاو بیمار نیست

مراد از «شاه» حقّ سبحانه است و در کار بودن با عدم حاجت مثل نالهٔ بی‌رنج است و بیت تالی مقرّ این معنی است و شیخ ولی‌محمّد گفته: از «شاه» مراد کامل است و حاصل آنکه بی‌کار و بی‌عبادت نیست و دعا می‌کند با وجود غرض حصول مطلب برای امتثال امر و ربط بیت تالی آن است.

چونکه اللّه تعالی در هر وقت در شأن است و این برای اصلاح ماست، پس ما را هم باید که در خدمت او باشیم و مراد از یوم، زمان فرد غیر منقسم است. یعنی اللّه تعالی در هر آن در شأنی است از شئون خود و این اشاره به تجدّد امثال است، چنانکه گذشت منقول از فتوحات.

بهر این فرمود رحمان ای پسر　　　کلّ یوم هو فی شأن ای پسر

.....

اندر این ره می‌تراش و می‌خراش　　　تا دم آخر دمی فارغ مباش

یعنی در راه حقّ گرم باش و تا دم آخر غافل از حقّ مباش و همیشه در یاد حقّ باش، تا ذکر عادت گردد تا دم آخر تو کامل بود و در دم آخر به حضور رود و بعد موت حضور دائم ماند «کما تموتون تبعثون».

هر که می‌کوشد اگر مرد و زن است　　　گوش و چشم شاه جان بر روزن است

.....

بیرون انداختن مرد، طوطی را از قفس و پریدن آن

طوطی مرده چنان پرواز کرد　　　کآفتاب از چرخ ترکی تاز کرد

در این کلام اشارت است که بعد موت در برزخ حیات کامله از حیات این دار دنیاست.

روی بالا کرد و گفت ای عندلیب　　　از بیان حال خودمان ده نصیب

«عندلیب» بلبل را گویند و اینجا مستعار است برای طوطی.

گفت طوطی کاو به فعلم پند داد　　　که رها کن نطق و آواز و گشاد

گشاد: با کاف فارسی اینجا به معنی خوش است و در این بیت اشارت است به آنکه افعال کاملان پند است به آنکه مثل آن افعال کرده آید، تا موصل سوی کمال گردد و لهذا اتباع سنت، از ضروریات شمرده‌اند و اخلاق محمّد را صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم پیشوا گرفته‌اند که این کمال اعظم است.

دانه پنهان کن بکلّی دام شو　　　غنچه پنهان کن گیاه بام شو

این بیت مع ما بعد مقولهٔ مولوی است در ارشاد آنکه از شهرت احتراز باید کرد، تا عُجب و طلب جاه در دل قرار نیابد و این قرار از شهرت مادام است که نظر او به سوی خلق باقی است و امّا کسی که نظر او به سوی خلق نیست یا آنکه از همه جا حقّ را می‌بیند و یا به مقامی رسیده است که خلق او را از توجه به حقّ و نظر به عبدیت و ذلّت خود باز نمی‌دارد، پس او را شهرت ضارّ نیست و در قطع شهرت طرق است: یکی پیش آمدن به خلق به بدخلقی، تا خلق نفرت گیرند و این بدخلقی اگرچه فی ذاته صفت مذموم است، لیکن برای فرار از شهرت وقت حاجت، حسن بالغیر گشته.

طریق دیگر آن است که چنین عملی کند که ظاهر در نظر عوام مذموم باشد و در شرع حرام و مکروه نباشد، تا عوام از آن نفرت گیرند.

نقل است که در ابتداء حال ابویزید قدّس‌سرّه در نهار ماه رمضان از دکان نانوایی بی‌اجازت نان گرفته، دوید و خورد. عامّه نفرت گرفتند، که این تارک صوم است و آکل مال غیر است.

در واقع آن بود که او مریض بود، او را افطار جائز بود و نان، مملوک او بود. عوام خلق را بر آن اطلاع نبود و طریق دیگر آنکه اظهار خرق عادت نکند و خود را درگذران، همچو عامّه دارد، تا ولایت وی مستور ماند و این طریق کاملان است و اگر این طریق برای قیام به عبودیت باشد، پس او اکمل کاملان است.

دشمنان او را ز غیرت می‌درند　　　دوستان هم روزگارش می‌برند

.....

آنکه باشد غافل از کشت و بهار　　　او چه داند قیمت این روزگار

مراد از کشت و بهار فوائد عمرند و این فوائد از ترک صحبت دوستان حاصل می‌شود و از «این روزگار» حیات است و یا مراد از کشت و بهار، لذّت ترک اسباب شهرت و از این روزگار، روزگار گمنامی. چنانکه محمّدرضا گفته.

و قول ولی‌محمّد به عدم مفهومیت آن از لفظ التفات به آن نباید کرد و می‌تواند که از قبیل تمثیل مرکب باشد، که حال مضیع عمر در لهو با دوستان و اعراض از عزلت و ذکر حقّ مثل حال آن کس است که غافل از کشت در بهار گشته و قدر این روزگار که در او تماشای بهار است، نداند و این از قبیل تشبیه مرکب و استعارهٔ تمثیلیه است و مفردات بر معنی خوداند. این وجه لطیف می‌نماید و اللّه اعلم.

در پناه لطف حقّ باید گریخت　　　کاو هزاران لطف بر ارواح ریخت

یعنی ترک صحبت دوستان برای رفع شرّ دشمنان و یا برای به سر بردن عمر در خوشی باید کرد و در پناه لطف حقّ باید گریخت، که رحمت و لطف او عامّ است بر ارواح ناحق تو را پناه باشد و همهٔ کائنات، تو را سپاه باشد و مونس تو گردد و از شرّ دشمنان باز دارد و ابیات لاحقه مؤید این معنی است.

وداع کردن طوطی خواجه را و پریدن او [مضرّت تعظیم خلق و انگشت‌نما شدن]

تن قفس شکل است وز آن شد خار جان　　　در فریب داخلان و خارجان

مراد از داخلان و خارجان، آیندگان و روندگان که خوش آمد گویان‌اند و حاصل آنکه تن، قفس است در حقّ روح و مانع از پرواز به عالم علوی و خار جان است، سبب فریب خوش آمد گویان که از شنیدن خوش آمد، عُجب و کبر پیدا می‌شود و این مانع از پرواز به معارف است و کسی که از داخلان، صفات ذمیمهٔ قلبیه گرفته و از خارجان حرفها خوش آمد بعید نگفته، زیرا که در صفات ذمیمه حبّ جاه و کبر و حبّ مدح نیز داخل است. پس مناسب مقام است که مقام بیان مضرّت شهرت است و استبعاد شیخ ولی‌محمّد با اینکه صفات ذمیمه را چه دخل در مقام است، ساقط است.

/۶۹/ آنش خواند گاه عیش و خرّمی　　　اینش گوید گاه نوش و مرهمی[۱]

---

۱. در اصل: همدمی.

«نوش» چیز شیرین و عسل و پادزهر.

لطف و سالوس جهان خوش لقمه‌ای است　　　کمترش خور کآن پرآتش لقمه‌ای است

مراد از لطف و سالوس، اظهار مدح و اظهار حبّ و اظهار تعظیم و امثال آن.

آتشش پنهان و ذوقش آشکار　دود او ظاهر شود پایان کار

و آتش آن حصول عجب و کبر، که این پنهان است، آخرالامر اثرش ظاهر می‌شود.

آن اثر می‌ماندت در اندرون　　　در مدیح حالتت شد آزمون

در قاموس مذکور است:

«المدیح ما یمدح». به چیزی که مدح کرده شود به آن و آن اوصاف است که مادح اثبات آن می‌کند ممدوح را. پس مصراع آخر بیان حال مدح و در مصراع اوّل حال هجو تمام شد. یعنی در مدیح این حالت تو را آزموده است که اثر مدیح در ممدوح باقی می‌ماند همچو اثر هجو و بیتین تالیین بیان و تفصیل این مصراع است و شارحان مدیح صفت مشبّه از مدح گرفته‌اند.

پس شیخ ولی‌محمّد به معنی مادح گرفته و حاصل برآورده که در مادح این حال آزموده شده است، که گفتن اولی است و فعیل به معنی مفعول می‌آید و معنی آن باشد که این حال یعنی بقاء اثر در ممدوح آزموده شده است. اگر از اثر قدح گرفته شود، راجع شود به آنچه که گفته شد و اگر از اثر مدح گرفته شود، پس مقرر مصراع است. لیکن بودن مدیح صفت مشبّه تصحیح آن از لغت می‌آید.

آن اثر هم روزها باقی بود　　　مایهٔ کبر و خداع جان شود

.....

نیک بنماید چو شیرین است مدح　　　بد نماید زآنکه تلخ افتاد قدح[1]

.....

نفس از بس مدح‌ها فرعون شد　　　کن ذَلیلَ النَّفسِ هَونا لا تَسُد

شو خوار شونده نفس به خواری و سید مشو. و آنچه که شیخ ولی‌محمّد ترجمه کرده، شو خوارکنندهٔ نفس را تساهل هست، که صفت مشبّهٔ متعدّی به سوی مفعول نمی‌شود و ذلیل النّفس اصل آن ذلیل

---

۱. قدح: عیب کردن و طعنه زدن.

نفسه یا نفسک بود. مضاف الیه نفس را حذف کرده شد و لام عوض آن داخل کرده شد.

همچو اَمرَد که خدا نامش کنند   تا بدین سالوس در دامش کنند

یعنی حال این ممدوحان از بودن مدح، قریب به حال امرد می‌ماند که بطّالان امرد را فریب می‌دهند و می‌گویند که تو خدا و مالک هستی. بدین فریب در دام خود آرند و آخر چون ریش برآید، از وی متنفّر می‌شوند، دیو او را می‌گویند و حمل آن بر ملحدان که اشیاء جمیله را گویند، که حقّ در او حلول کرده، امرد را خدا می‌نامند. لفظ سالوس آبی است از ارادهٔ آن، زیرا که ملحدان به اعتقاد خدا می‌گویند نه به سالوس.

تا تو بودی آدمی دیو از پی‌ات   می‌دوید و می‌چشانید از مِی‌ات

.....

چون شدی در خوی دیوی استوار   می‌گریزد از تو دیو ای نابکار

مشیر است به قول اللّه تعالی: «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ»(حشر: ۱۶)؛ مَثَل منافقان که یهود را تشفّی می‌کردند، وعده‌ها می‌نمودند، مَثَل شیطان است که انسان را می‌گوید که کافر شود، چو کافر شود [...] می‌کند و می‌گوید من از تو بری هستم. به درستی که من می‌ترسم اللّه را که ربّ العالمین است و بیت ثانی منطبق است بر آن.

تفسیر: «ما شاء اللّه کان و ما لم یشأ لم یکن»

به هرچه که اللّه خواهد، موجود شود و هرچه که نخواهد، موجود نشود. و از اینجا لازم آمد که مراد حقّ از مشیت حقّ و ارادهٔ حقّ مختلف نمی‌شود و مشیت و ارادهٔ حقّ غیر جازم نمی‌باشد اصلا. نه چنانکه اهل اعتزال گویند، که ارادهٔ حقّ گاهی غیر جازم می‌باشد و مراد از وی متخلف می‌شود و اراده و امر را واحد می‌دانند. چنانکه امر از امتثال متخلف می‌شود. همچنین اراده از مراد متخلف می‌شود.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرق می‌کنند در میان امر بالمشافهة بی‌وساطت واسط آن امر «کن» است وقت تکوین و میان امر به واسطهٔ رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم چون اوامر شرعیه و در اوّل امتثال از امر متخلّف نمی‌شود و در ثانی متخلف می‌شود.

این همه گفتیم لیک اندر بسیچ   بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ

بسیچ: به معنی ساختگی.

بی عنایات حق و خاصان حق   گر ملک باشد سیاهتش ورق

.....

ای خدا ای قادر بی‌چون و چند　　　از تو پیدا شد چنین قصر بلند

یا مراد از قصر بلند آسمان است، که علوّ مکانی دارد و یا انسان مراد است که مرتبهٔ علیا دارد و حقّ با جمیع اسماء و صفات ظاهر است. در او قصر بلند حقّ است و ما سوای او قصریست.

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش　　　متّصل گردان به دریاهای خویش

علم حقّ را به دریا تشبیه داده، تعبیر کردند.

پیش از آن کین خاکها خَسفش کنند　　　پیش از آن کین بادها نَشفش کنند

خسف: فرو بردن زمین چیزی را و نشف، جذب کردن جسمی رطوبات جسم آخر را.

این بیت متعلّق است به مصراع ثانی به بیت قبل. یعنی وارهان این قطرهٔ علم و دانش مرا از هوای نفس و خاک، پیش از آنکه این خاکهای تن خسف آن علم و دانش کنند و هواهای نفس نشف آن قطره کند و خشک سازد و جمیع خاکها و هواها به اعتبار کثیر بودن تن‌های اشخاص و انفس اشخاص است و مقصود انقسام آحاد بر آحاد. یعنی پیش از آنکه خاک تن به هر واحد و نفس هر واحد خسف و نشف کند قطرهٔ علم هر واحد را.

خاصه هر شب جمله افکار و عقول　　　نیست گردد جمله در بحر نُغول

نغول: به معنی عمیق.

باز وقت صبح آن اَللّهیان　　　برزنند از بحر سر چون ماهیان

مراد از اللّهیان: یا عقول است که از بهر غفلت به حکم حقّ سر برآوردند، یا افکار از بحر نیستی سر برآوردند به حکم حقّ.

/۷۰/ زاغ پوشیده سیه چون نوحه‌گر　　　در گلستان نوحه کرده بر خضر

.....

باز فرمان آید از سالار ده　　　مر عدم را کآنچه خوردی بازده

ظاهر آن است که سالار ده مراد اللّه تعالی است.

ای برادر یک دم از خود دور شو　　　با خود آ و غرق بحر نور شو

یعنی از خودی خود دور شو و غفلت را راه مده و غرق نور حقّ شو، تا که آن کلّ علوم که این سخن

بوی آن بود، بر تو عیان گردد.

ای برادر عقل یک دم با خود آر　　　دم‌به‌دم در تو خزان است و بهار

مراد از خزان و بهار یا غلبهٔ اوصاف نفسانیه و تعلّقات کونیه و اوصاف روحانی و معارف وجدانی و یا قبض و بسط است.

این سخن‌هایی که از عقل کل است　　　بوی آن گلزار و صحن و سنبل است

عقل کلّ عبارت است از تعین ملکی در جوهر عما، که مکنون است در آن آنچه که می‌شود تا ذبح موت بعد دخول اهل جنّت در جنت و دخول اهل نار در نار.

چنین مذکور است در فتوحات و این را قلم هم گویند و نفس کلّ عبارت است از تعین ملکی که در وی تفصیل آن است که در عقل اوّل مکنون است به افاضهٔ عقل کلّ، که معتبر است به کتابت و آن را لوح محفوظ خوانند.

و حاصل بیت آن است که این سخن‌ها که از عقل کلّ می‌رسند، بوی گلزار حقّ است متعلّق به اعیان و احوال اعیان. پس از این سخن علم الیقین حاصل می‌شود، که شبهه[1] را در آن تطرّق نیست.

بوی گل دیدی که آنجا گل نبود　　　جوش مل دیدی که آنجا مل نبود

یعنی بوی گل که سخن عقل کلّ بود، تو را رسید و شنیدی آن را و نزد تو گل نبود و جوش مل به تو رسید و اینجا مل نبود. پس می‌باید تو را که گل را و مل را طلب کنی، که آن اصل این بوست. پس از خودی خود دور شو، تا به آن رسی.

و شیخ ولی‌محمّد به اتباع دیگران بوی را بر اقوال کاملان حمل کرده و گلزار را بر معارفی که در دل کامل است در بیت قبل[2] این بیت و این بیت را استفهام انکاری قرار داده و حاصل برآورده که بوی گل و جوش مل بدون گل و مل نمی‌تواند بود. پس البتّه در دل کامل اصل این بو و جوش که معارف‌اند خواهد بود و آنچه که این فقیر تقریر کرده، اولی می‌نماید.

بو قلاوز است و رهبر مر تو را　　　می‌برد تا خُلد کوثر مر تو را

---

۱. در اصل: شبیه.

۲. در اصل: + قبل.

.....

بوی بد مر دیده را تاری کند　　　بوی یوسف دیده را یاری کند

تاری: مخفّف تاریکی است و مراد از بوی بد، سخنان اهل ضلال و از بوی یوسف علیه‌السلام، سخنان اهل کمال و می‌تواند که از بوی بد، سخنان اصحاب فکر مراد باشد.

تفسیر قول حکیم سنایی قدّس‌سرّه، ابیات

این رباعی را شنو در جان و دل　　　تا به کلّ بیرون شوی از آب و گل

شیخ افضل گفته که: اطلاق رباعی بر دو بیت که از ابیات غزل است، از غزلیات مذکوره در دیوان حکیم سنایی به معنای[1] لغوی است. یعنی چهار مصراع، نه به معنی اصطلاحی.

تا دم عیسی تو را زنده کند　　　همچو خویشت خوب و فرخنده کند

.....

داستان پیر چنگی، که در عهد عمر از بهر خداوند تعالی در گورستان در روز بی‌نوایی چنگ می‌زد

یا رسائل بود اسرافیل را　　　کز سماعش پر برستی فیل را

شارحان می‌گویند که: رسائل: جمع رَسیل به معنی هم‌زبان و لغت این را محتمل نیست، زیرا که فاعل جمع فعیل نیامده است. پس می‌باید که رسائل جمع رسالت باشد و معنی آن باشد که آواز آن پیر رسالت‌های اسرافیل بود، که در سماع آن پیل را پر می‌رست و در بعض نسخ «یا رسلی» بود و این اظهر است.

رسائل: دم‌کش و هم رود که در هندوی وسپر را واهی گویند.[2]

سازد اسرافیل روزی ناله را　　　جان دهد پوسیدهٔ[3] صد ساله را

«وَ نُفِخَ فِي اَلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي اَلسَّماواتِ وَ مَنْ فِي اَلْأَرْضِ إِلاّ مَنْ شاءَ اَللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ»(زمر: ۶۸).

---

۱. در اصل: معنوی.

۲. معنایی که در اینجا برای رسائل آورده نامفهوم است. مصحح

۳. در اصل: پوشیدهٔ.

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست   طالبان را ز آن حیات بی‌بهاست

یعنی بر قلوب انبیا نغمه‌ها از حقّ وارد می‌شود و این نغمه‌ها را به کسوت الفاظ کرده، از زبان تعبیر می‌کنند و طالبان را از این، حیات ابدی حاصل می‌شود، که بر آن ایمان آورده عمل کنند. پس معارف نفسیه مکشوف شود.

و می‌تواند که در مصراع ثانی مراد از طالبان، آن نغمه که انبیاءاند، مراد باشد و حاصل آن می‌شود: انبیا را از ورود این نغمه‌ها حیات بی‌بهاست، که حیات ابدی است به حصول معارف و بر هر تقدیر این نغمه‌ها که بر قلوب انبیا وارد شوند، کلام نفسی است، که گوش حسّ از شنیدن آن قاصر است.

نشنود آن نغمه‌ها را گوش حسّ   کز سخن‌ها گوش حسّ باشد نجس

و بیت ثانی بر این تقدیر به تکلیف مرتبط است و شیخ ولی‌محمّد از این نغمه‌ها ارشاد و دعوات انبیا مراد داشته، لیکن از درون آبی است. لهذا تکلّف را راه داده و گفته که این نغمه‌ها ناشی از درون است و اگرچه به صورت حرف و صوت[1] است، لیکن در حقیقت سر تا پا معانی جان‌افزا است و از این تکلّف، تکلّف شدید و ابعد محض آن است که به آن بیت تالی را تقریر کرده، که غرض آن است که حقیقت آن در نمی‌یابد که معنیش چیست و گوینده‌اش کیست.

پس آنها را جز به گوش دل نتوان شنید و گوینده را جز به نور دل نتوان دید و با این تکلّف بعید که لفظ بر آن دلالت ندارد، وارد می‌شود بر آنکه فهمیدن معنی کلام، مطلقا از گوش حسّ نمی‌شود و جز این نیست که بعد شنیدن در گوش حسّ، عقل و دل فهم آن می‌کند.

پس آن را اختصاص به دعوت رسل نیست و نیز آنچه که گفته، گوینده را جز به نور دل نتوان دید، دعوت رسل در حقیقت حقّ است و رسل خاکی‌اند. پس بر این معنی هرگز لفظ بیت را دلالت نیست.

مَعشَرَ الجِنّ سورهٔ رحمن بخوان   تَستَطیعُوا تَنفُذُوا را باز دان

ای گروه جنّ و انسان! اگر قدرت دارید این را که نفوذ کنید جوانب آسمان‌ها و زمین را، پس نفوذ کنید. نه نفوذ خواهید کرد، مگر به قدرت و غلبه و شما را قدرت و غلبه نیست، مگر اینکه اللّه تعالی

---

۱. در اصل: صورت.

خواهد. پس شماها محکوم قدرت حقّ هستید و در این آیت اشارت است به آنکه علم ما سوای جسمانیات که خارج‌اند از سماوات و ارض نمی‌تواند شد و بر آن جنّ و انس را قدرت نیست.

پس چگونه آن نغمه‌ها انبیا بشنوند که این نغمه‌ها از عالم غیب است و چون آدمی نغمهٔ پری که از جنّ‌اند و در این عالم‌اند، نمی‌شنوند. پس شنیدن نغمهٔ غیب نمی‌تواند شد، چنانکه در بیت سابق ابانت آن فرمودند. پس نغمه‌های غیب که برون از این عالم است، البتّه شنیده نخواهد شد.

کار ایشان است ز آن سویی بری　　　گرددت روشن چو جویی رهبری

«بری» در مصراع اوّل به بای عربی و در مصراع ثانی به بای فارسی است، امر از بریدن و حاصل آنکه کار این اولیا از آن‌سو است که بری است از عیوب و آن سوی حقّ است و اگر تو گرد این ره پرواز کنی، تو را هم کار ایشان[1] روشن گردد.

نغمه‌های اندرون اولیا　　　اوّلا گوید که ای اجزای لا

نغمه که از اندرون اولیا منبعث می‌شود. اولا گوید که ای آن کسان که اجزای لای نفی هستید، که خالی از معرفت هستید، از این نفی سر برآرید و خیال و وهم خود را که به استقلال وجود در وی حقیقی حکم می‌کند، یک‌سو نهید و در معرفت درآیید، تا این دویی برخیزد و معرفت وحدت حاصل آید.

گر بگویم شمّه‌ای ز آن نغمه‌ها　　　جان‌ها سر برزنند از دخمه‌ها

دخمه گنبدی که بر سر گور بود و محلّ چارگوشه که مرده را در آن نهند و شاید که اینجا مراد، مطلق قبر باشد و حاصل آنکه مرده زنده شود، اگر آن نغمه گفته آید.

گوش را نزدیک کن کآن دور نیست　　　لیک نقل آن به تو دستور نیست

مراد از گوش، گوش دل است و از نزدیک کردن گوش صفا دادن گوش را، تا از غیب قریب شود. یعنی گوش دل را صاف گردان، پس بشنوی آن نغمه را که آن نغمه دور نیست و حاجت همین کدورت است و امّا نقل آن به تو تا از گوش حسّ نشنوی دستور نیست، از برای آنکه گوش سر را این نور نیست که آن نغمه بشنود و بداند.

---

۱. در اصل: + ما.

/۷۱/ هین ز اسرافیل وقتند اولیا　　　مرده را زیشان حیات است و نما

یعنی مرده به موت، جهل را از ایشان حیات علمیه حاصل می‌شود.

گوید این آواز، آواز جداست　　　زنده کردن کار آواز خداست

پس آواز اولیا آواز خداست و تکلّم او عین تکلّم حقّ است، لیکن به لسان اولیاء. ابیات تالیه توضیح و اثبات این مطلب است.

ای فناتان نیست کرده زیر پوست　　　باز گردید از عدم ز آواز دوست

یعنی آنکه ای فنای شما را معدوم به عدم جهل ساخت، از عدم جهل به سوی حیات علم باز گردید، از آواز حقّ که از لسان اولیاست.

رو که بی یسمَع و بی یبصِر تویی　　　سر تویی چه جای صاحب سر تویی

قال اللّه تعالی بلسان نبیه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم :

«لایزال العبد یتقرّب الیّ بالنّوافل حتّی احببته فاذا احببته کنت سمعه و بصره و یده و رجله و لسانه فبی یسمع و بی یبصر و بی یبطش و بی یمشی و بی ینطق».

همیشه متقرّب می‌شود عبد به سوی من به ادای نوافل، تا اینکه دوست دارم او را. پس وقتی که دوست دارم او را، شوم من سمع او و بصر او و ید او و رجل او و لسان او. پس به من شنود و به من بیند[۱] و به من بطش کند و به من مشی کند و به من نطق کند و شاید از ید و رجل، قوّت محرّکه در ید و رجل هست، که به آن بطش و مشی می‌شود و مراد است از لسان، قوّت لسان که به آن حرکت کرده، ناطق می‌شود.

بدانکه این مرتبهٔ قرب نوافل است و حقّ در این مرتبه باطن عبد می‌گردد و عبد ظاهر و قوای او که باطن‌اند، در حقّ فانی می‌شوند و باقی به بقاء حقّ می‌شود. پس شنیدن و دیدن و بطش و مشی و نطق که از قوی می‌شود، همه از حقّ است که او عین قوی است و این امر مکشوف و مشهود عبد است، که باطن خود عین حقّ می‌یابد. به خلاف محجوب، اگرچه قوای او عین حقّ است در نفس الامر، لیکن

---

۱. در اصل: + به من بیند.

او نمی‌داند که باطن او عین حقّ است و او از تعین خاصّ که قوی است، این افعال واقع می‌کند و صاحب این قرب این افعال را به عین حقّ می‌کند و به عین قوی از مشاهدهٔ او برخیزد.

در قرب فرائض حقّ ظاهر عبد می‌شود و عبد باطن. پس قوای عبد، قوای حقّ می‌باشد، که قوای باطن است. پس ظاهر شد فرق میان محجوب، اگرچه حقّ عین قوی و ذات اوست و میان کامل.

تفسیر: «من کان لله کان الله له» و بیان آن

کسی که شد برای اللّه، باشد اللّه برای او.

بدان که اللّه مالک است و عبد مملوک او به جمیع وجوه و بودن عبد برای اللّه آن است که حقّ عبدیت و مملوکیت او سازد. پس اللّه تعالی حق مالکیت به او ادا کند و مصلح امور او باشد و بر خزائن خود خازن سازد و به این معنی، بودن حقّ ملک ملک خود ابویزید قدّس‌سرّه فرمودند: «ملکی اعظم من ملکک و انت ملکی و انا ملکک و انت اعظم منّی».

ملک من اعظم است از ملک تو و تو ملک من هستی و من ملک توام و تو اعظم هستی از من.

گه تویی گویم تو را گاهی منم　　　هرچه گویم آفتابی روشنم

یعنی گاهی تویی نام می‌دارم و خود را غیر تو می‌سازم و گاه می‌گویم که منم و تویی تو را اعتبار نمی‌کنم و مشیر است به اوّل: «اَللّهُ یَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ»(منافقون: ۱)؛ اللّه می‌داند که تو رسول او هستی.

و مشیر است به ثانی: «وَ ما رَمَیتَ إِذْ رَمَیتَ وَ لکنَّ اَللّهَ رَمی»(انفال: ۱۷)؛ نه رمی کردی، وقتی که رمی کردی. لیکن اللّه رمی کرده. بلکه در آیت ثانیه مغایرت و عینیت هر دو هست.

بدان که چون سالک به مرتبهٔ تفرقهٔ بعد الجمع رسید، پس در عین شهود کثرت، شهود وحدت است. پس حکم به عینیت غیریت هر دو مشهود اوست و با عینیت تویی او هم صحیح است و معنی مصراع ثانی آن است که هر چه گویم سزاوار آن هستم. من آفتاب روشنم، بر تو شهود کثرت مانع شهود وحدت نیست.

هرکجا تابم ز مشکاتت دمی　　　حلّ شد آنجا مشکلات عالمی

«مشکات» دریچه و مراد از آن مظهر متعین. یعنی از هر مظهری که تابم و مشهود شوم، مشکلات آنجا حلّ گردد و شبهه و شک راه نیابد.

هرکجا تاریکی آمد ناسزا   از فروغ ما شود شَمسُ الضُّحی
ظلمتی را کآفتابش برنداشت   از دم ما گردد آن ظلمت چو چاشت

مراد از ظلمت، ظلمت جهل و طغیان است. حاصل آنکه ظلمتی که آفتاب فلک آن را برنداشت، از دم ما که انسان کامل است، محو شد و روشنی علم در وی پیدا شده و اطلاق دم بر انسان کامل به جهت آن است که باطن او عین نفس رحمانی است، که در آن عالم موجود است و تعبیر نفس خود را به لفظ ما که صیغهٔ جمع است، اشارت است به آنکه انسان متوجّه جمیع اسماء ساخته شده.

پس اضافت سوی احدیت اسماست و در بیت ثانی نیز از فروغ تا انسان کامل مراد است و بیت ثانی مقرر این بیت است.

شیخ ولی‌محمّد این بیت را با بیت ثانی مقولهٔ مولوی قرار داده و حاصل برآورده که ظلمتی که آفتاب حقّ که بر فلک است برنتافت، از دم ما که گروه اولیاییم زائل شد. این هم می‌تواند، لیکن اوّل اولی می‌نماید و سخن بالاست.

آدمی را او به خویش اَسما نمود   دیگران را ز آدم اَسما می‌گشود

یعنی آدم را که انسان کامل است، او تعالی به نفس خود اسماء خود نمود و دیگران را که ماورای انسان کامل‌اند، از انسان کامل مطلع ساخت به اعدای انسان را علم نیست به اسماء، مگر آن اسمی که او مظهر اوست و علم این اسم از باطن انسان به او حاصل است، که انسان کامل خلیفهٔ حقّ است در ایصال مستحقّین، حقّ آنها.

مُقتَبِس شو زود چون یابی نجوم   گفت پیغمبر که اصحابی نجوم

بدانکه آن سرور عالم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم شمس هدایت‌اند. از نور او همهٔ اولیاء و انبیاء مقتبس شدند. بلکه نور اوست که ظاهر شد در ایشان به قدر استعدادات ایشان چنانکه شمس است که نور شدید است و در ستارگان شمّه‌ای از آن به قدر ستارگان ظاهر شد.

پس مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند که: چون اولیا را یابی، زود از ایشان نور هدایت بردار و مؤید ساخت این را به حدیث مشهور:

«اصحابی کالنّجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم»، اصحاب من مثل ستارگان هستند در هدایت. پس به هرکسی

که از ایشان اقتدا کنید، هدایت خواهید یافت، که این نور هدایت که در ایشان است نور هدایت ماست.

و در کلام مولوی اشاره به آن است که همهٔ اولیا حکم صحابه دارند، که اولیاء از حاضران مجلس شریف آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«من رانی فی المنام فکانّما رانی فی الیقظة»، کسی که بیند مرا در خواب، گویا که دیده است مرا در یقظه. پس بیننده را مقام صحابیت است. اگرچه صحابه در صحبت افضل‌اند، که ایشان را به هر دو وجه صحبت میسّر بود.

گفت طُوبی مَن رآنی مصطفی　　　　وَ الَّذی ینصُر لِمَن وَجهی یری

اشارت است به این حدیث شریف:

«طوبی لمن رانی سبع مرّات و طوبی سبع مرّات لمن رانی من رانی». خوشی سبع بار است، یعنی خوشی کثیر است کسی که مرا دیده و به صحبت من مشرّف شد و خوشی است سبع بار، یعنی خوشی کثیر است که دید کسی را که دیده است مرا و ایمان آورد.

و این حدیث صحیح به حسب ظاهر دالّ است بر آنکه خوشی مر صحابه راست و کسی که مشرّف شد به صحبت صحابه و به حسب بطن خود، بر آنکه طوبی مر اولیا را و آنکه دیده است اولیاء را، که اولیاء به منزلهٔ صحابه است، اگرچه صحبت ایشان دون صحبت صحابه است، و اللّه اعلم.

تفسیر حدیث: «انّ لربّکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرّضوا الیها»

به درستی که برای ربّ شما در روزهای زمان شما نفحات‌اند. آگاه باشید، پس پیش آیید آن نفحات را.

شیخ ولی‌محمّد گفته که: مراد، نفحهٔ دعوت انبیا و ارشاد اولیاء است. پس حاصل آن است که در هر وقت دعوت انبیاء یا دعوت اولیاء است، پس این دعوت را قبول کنید و شارحان دیگر نفحه را بر نعمت‌های حقّ حمل کرده‌اند.

پس مراد از متعرّض شدن آن نعم را قیام به شکر و انتقال از تفکر در آن به سوی حقّ و می‌تواند که مراد از نفحه، واردی بر قلب باشد، که آن مؤدّی به معرفت گردد و بر این تقدیر مراد از تعرّض کردن مر آن را متأثّر بودن به آن و قبول کردن و تمیز کردن در میان آن و واردات شیطانیه و نفسانیه و این انسب است به ابیات.

گوش هُش دارید این اوقات را　　　در ربایید این چنین نفحات را

اگر مراد از اوقات دعوت است. پس معنی ظاهر است و اگر مراد نعمت‌ها است، پس بعض نعم از جنس مسموعات است و بعض نعم از غیر آن جنس. پس آن نعم را شنیده و فهمیده، حقّ آن ادا باید کرد و اگر واردات قلبیه‌اند، پس مراد از گوش، گوش قلب است. پس گوش و هوش قلب دارید به آن نفحات تا آن نفحات افتند.

نفحه آمد مر شما را دید و رفت　　　هرکه را می‌خواست جان بخشید و رفت

نفحهٔ دیگر رسید آگاه باش　　　تا از این هم وا نمانی خواجه تاش

از این بیتین ظاهر می‌شود که نفحات ثنایی‌اند، یکی می‌آید و می‌رود و بعد از آن دیگری آید و هکذا و این منطبق است بر واردات و اگر دعوت مراد باشد، پس آمدن و رفتن آن تکلیف درست نمی‌تواند شد و بر نعمت‌ها هم منطبق است، لیکن از نعم، نعم متعاقبه به معارف باید گرفت. پس قریب[1] به واردات می‌گردد.

جان آتش یافت ز آن آتش کشی　　　جان مرده یافت از وی جنبشی

مراد از جان آتش، گرفتار آتش نفسانی و ملکات رذیله یعنی جان که آتش است و گرفتار نفس و مقید اوصاف نفسانیهٔ رذیله است. آن جان را نفحه‌ای هلاک می‌گرداند و آنکه مرده است از اوصاف نفسانیه، آن حیات می‌یابد از آن نفحه، زیرا که به عدم قبول آن نفحه و عدم ایفاء[2] حقّ آن به اسفل السّافلین می‌رساند و این موت و هلاکی است و کسی که از نفسانیت مبرّاست، قبول آن نفحه می‌کند و حقّ آن ادا می‌سازد، قلب او حیّ و قابل معرفت می‌گردد و این اظهر است وقتی که نفحه دعوت باشد. «یضِلُّ بِهِ کثِیراً وَ یهْدِی بِهِ کثِیراً»(بقره: ۲۶)، و همچنین اگر واردات مراد باشد.

و اگر نعم مراد باشد هم بعید نیست و از شرح شیخ افضل مفهوم می‌شود که معنی آن است: جان آتش نفسانیه از آن آتش کش یافت، که آتش از آن نفحه سرد شد و جان مرده از آن نفحه حیات یافت و این معنی نیز می‌تواند شد، بلکه سریع است در فهم و بیت ثانی بر هر دو تقریر مقرر است.

---

۱. در اصل: فریب.

۲. در اصل: انفاء.

گر در افتد در زمین و آسمان　　　زهره‌شان آب گردد در زمان

این بر واردات انطباق تامّ دارد و اگر بر دعوت انبیاء حمل کنند نیز درست می‌افتد. قال اللّه تعالی: «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا اَلْقُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اَللّهِ»(حشر: ۲۱)؛ اگر نازل کنیم این قرآن را بر کوه، البتّه بینی تو آن را ترسنده، صاحب صداع از خوف اللّه. لیکن ابیات تالیه را بر دعوت انطباق تعبیر است.

خود ز بیم این دم بی‌منتهی　　　بازخوان فَأَبَینَ اَن یحمِلنَها

«دم بی‌منتهی» همین نفحات‌اند که نهایت ندارند و واردات به این شأن‌اند و ظاهر است که دعوت به این شأن نیست و ردّ این بیت و بیت ثانی اشارت است به این آیت: «إِنّا عَرَضْنَا اَلْأَمانَةَ عَلَى اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ اَلْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا اَلْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً» (احزاب: ۷۲)؛ به درستی که ما عرض کردیم امانت را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها. پس ابا کردند ز برداشت آن و ترسیدند از برداشت آن و برداشت او را انسان. به درستی که انسان ظلوم و جهول بود.

و در تفسیر «امانت»، الفاظ مختلفه افتاده، در لفظ بعض عشق افتاد، که عشق بر هر نوع معروض شد، انسان آن را اختیار کرد و در لفظ بعض جامعیّت و این جامعیت را انسان برداشت و سوای انسان کسی دیگر برنداشت. این جامعیت عین حقیقت انسانیه است. پس برداشتن آن به نظر فطرت او بود بر این جامعیت و لفظ آیت می‌خواهد که اختیار را مدخل بود.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه همهٔ عالم را امانت گفته‌اند که انسان خلیفه گردانیده شد بر عالم و باز عالم به او سپرده[۱] شد، که هر واحد را به حقّ وی رساند و انسان این خلافت و این امانت قبول نمود. /۸۱/ و قول به بودن امانت، جامعیت به قول شیخ رجوع می‌توان کرد.

بعد از آن کلام در بودن این آیت مدح انسان و ذمّ او. پس، از کلام اکثر معلوم می‌شود که مدح است و معنی ظلوم، ظالم بر نفس، خود را فانی ساخت در حقّ و جهول از غیر حقّ و به این تصریح فرمودند عارف نامی شیخ عبدالرّحمن جامی قدّس‌سرّه و بعضی عبارات شیخ دلالت دارد بر آنکه انسان

---

۱. در اصل: سپرد.

ظلوم است، که وجود اشیاء به حقّ[1] نسبت کرده و جهول است، به اینکه همه مر حقّ راست و تمام اشیاء راجع به حقّ است و انسان را چیزی از آن نیست و از این کلام دم معلوم می‌شود و حقّ آن است که کسی که در مخلوقات حقّ به حسب قابلیت و استعداد او افاضه نمود و حقّ اللّه و خلائق کما هو علیها ادا نمود. او حکیم است و کسی که در این اخلال کرد، او ظالم است و جاهل است.

و در باب ستّون و مائة از فتوحات کلام شیخ قدّس‌سرّه، به این عبارت واقع است: «ثمّ خلق الانسان و حمله الامانات بان جعل له النّظر فی الموجودات او التّصرّف فیها بالامانة لیؤدّی کلّ ذی حقّ حقّه کما انّ اللّه اعطی کلّ شیء خلقه فجعل الانسان خلیفة فی الارض دون غیره من المخلوقین فهو امین علی خلق اللّه فلا یعدل لهم عن سنّة اللّه فالموجودات بید الانسان امانته عرضت علیها فحملها فان ادّاها فهو الصّوفی و ان لم یؤدّها فهو الظّلوم و الجهول».

پس پیدا کرد انسان را و حامل امانت گردانید او را به این‌طور که گردانید انسان را نظر موجودات و تصرّف در موجودات به امانت، تا برساند هر صاحب حقّ را حقّ وی، چنانکه اللّه تعالی عطا کرد هر شیء را خلق وی. پس گردانید انسان را خلیفه در زمین، نه غیر وی را از مخلوقات. پس آن انسان امین است بر خلق اللّه. پس نه عدول خواهد کرد در آن خلق از سنّت اللّه. پس موجودات به ید انسان امانت است که معروض ساخته شده بر آن انسان.

پس برداشت آن امانت را. پس اگر ادا کرد آن امانت را، پس آن شخص صوفی است و اگر ادا نکرد، او ظلوم و جهول است و این کلام دلالت دارد بر آنکه نه این آیت مدح انسان را مطلقا و نه ذمّ است مطلقا و ضمیر «انّه» در آیت راجع به انسان است.

اعتبار تحقیق در بعض افراد حکم ظلومیت و جهولیت است و کسی که این را مدح جمیع افراد به آن قصد نکرده، به اعتبار بعض افراد که کامل‌اند و این صحیح است، پس اختلاف فی ما بین نیست.

دوش دیگرگونه این می‌داد دست لقمهٔ چندی درآمد در بیست

مشار الیه به لفظ این، نفحه است و این انطباق نمی‌گیرد، مگر بر آنکه نفحه عبارت از واردات باشد

---

۱. در اصل: خود.

و از لقمه می‌تواند که مراد واردهٔ نفسانیه باشد و اگر این وارده[۱] بر مولوی گرفته شود، پس از کمالش بعید است، اگرچه جائز است که بر عارف این وارده وارد شود.

پس می‌شاید که گفته آید که حاصل آن است که واردهٔ شیطانی و نفسانی بر اهل مجلس آید و از شآمت آن، راه افاده و افاضه بند شده و حاصل بیت ثانی آن است که واردهٔ نفسانی سوی تحصیل لذّات نفسانی و انغماس در آن کشید و زیرکی گرد آن باز شد، می‌فرمایند الحال وقت لقمان است ای واردهٔ نفسانیه بر او تأثیر تو نخواهد شد و از لقمان مراد، جان و روح است، که او زیرک فی ذاته است، همچون لقمان علی نبینا و علیه‌السلام.

از برای لقمهٔ این خار خار　　　از کف لقمان برون آرید خار

یعنی از جهت واردات نفسانیه و حظوظ، این کشمکش است، این کشمکش نباید کرد. پس به طریق استفهام انکاری است. پس باید که از کف لقمان که جان است این خار برون باید کرد. یعنی جان را با حظوظ نفسانیه متعلّق نباید ساخت. پس لفظ «خار» در مصراع اوّل و ثانی به دو معنی است و قافیه درست است.

در کف او خار سایه‌ش نیز نیست　　　لیک‌تان از حرص آن تمییز نیست

یعنی در کف لقمان خار، بلکه سایهٔ او نیز مناسب نیست. لیکن از غلبهٔ حرص که از واردات نفسانیه و شیطانیه پیداست، تمیز رفته است.

جان لقمان کاو گلستان خداست　　　پای جانش بستهٔ خاری چراست

یعنی جان که مثل لقمان گلستان حقّ است، که در وی با جمیع اسماء متعین گشته، چرا او خستهٔ خار باشد، بلکه می‌باید که مورد تجلّیات الهیه و واردات رحمانیه باشد.

اشتر آمد این وجود خار خوار　　　مصطفی زادی بر این اشتر سوار

مراد از «وجود خار خوار»، این تن کثیف است و از «مصطفی زاد»، جان و روح مراد است.

اشترا تُنگ گُلی بر پشت توست　　　کز نسیمش در تو صد گلزار رست

---

۱. در اصل: + اگر.

مراد از تنگ گل همان جان است که از دور تو گلزار موجود است. /۷۲/

ای بگشته زین طلب از کو به کو　　　چند گویی کین گلستان کو و کو

در مصراع اوّل «کو» به معنی راه است و در مصراع ثانی به معنی کجا. پس قافیه درست است و حاصل آنکه، ای گشته و گردیده از این طلب از راه به راه دیگر، که شاید آنجا مطلوب یافته شود، تا چند گویی گلستان اسماء اللّه کجاست، بلکه در خود بنگر به ازالهٔ حظوظ نفسانیه و تصفیهٔ باطن.

آدمی کاو می‌نگنجد در جهان　　　در سر خاری همی‌گردد نهان

محلّ تعجب است. یعنی آن آدم که حقیقت او را عالم گنجایش نمی‌کند، که او جامع است مر عالم را و ذات حقّ را، که در شریک خار که تقید به حظوظ نفسانیه است، نهان است، که به چشم دل دیده نمی‌شود حقیقت آن.

مصطفی آمد که سازد همدمی　　　کلِّمینی یا حُمَیرا کلِّمی

ای حمیرا آتش اندر نِه تو نعل　　　تا ز نعل تو شود این کوه لعل

حمیرا تصغیر حمراء است. به وقت شفقت، به این کلمه نساء را تعبیر می‌کنند و حاصل آنکه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم چون خواست که با حقّ همدمی کند و مشاهدهٔ آن کند، امّ‌المؤمنین عایشهٔ صدّیقه رضی‌اللّه‌عنهارا گفت: با من کلام مکن، زیرا که در مظهر امّ‌المؤمنین حقّ به وجه کامل ظاهر می‌بود با جمیع اسما و کلام و آواز نفحات الهیه بود و در بیت تالی، «در آتش زدن نعل» کنایت است از گرم کردن.

حاصل آنکه شوق ما را گرم و تازه کن، تا این کوه تن لعل گردد و جلوهٔ حقّ در او به وجه اتمّ متجلّی گردد و ربط با سابق به این وجه است که از ابیات سابقه معلوم گردید، که از دور کردن خار، گلستان حقّ دیده می‌شود و در این بیتین تقریر آن فرمود که چون در آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم گنجایش این خار محال بود و امّ‌المؤمنین این خار را دور کرده بود از خود، پس نور حقّ با اسماء و صفات در او تابان بود، آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مشاهده می‌نمود.

و محمّدرضا از لفظ مصطفی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، جذبه و نفحهٔ حقّ مراد داشته و از حمیرا، جان و روح و حاصل برآورده به آنکه تا چند پس خار لقمه باشی؟ جذبهٔ حقّ رسید ای روح صافی.

متکلّم شو و حکایات سر کن. و در شرح بیت ثانی گفته، نعل در آتش کردن کنایت از مهیا ساختن قلب را برای ظهور آثار نفحات و بر این تقریر اگرچه ربط ابیات آینده سریع است، لیکن بعید الفهم است.

این حمیرا لفظ تأنیث است و جان　　　نام تأنیثش نهند این تازیان

شیخ ولی‌محمّد گفته: لفظ جان مستعار است برای ذات حقّ، که ذات حقّ جان عالم است، که از سریان او در هر چیز از اجزاء عالم حیات عالم است و او سبحانه روح است و مولوی از لفظ جان و روح و جان جان، ذات حقّ می‌گیرند و چون در بیتین سابقین اطلاق حمیرا بر امّ‌المؤمنین از آن جهت کرده بودند، که در وی ذات حقّ مشهود بود، پس این خطاب با ذات حقّ بود که ظاهر در او است.

الحال می‌فرمایند: لفظ حمیرا صیغهٔ تأنیث است. و اهل عرب جان را مؤنّث نامند، به این جهت اطلاق کرده شد و در ابیات ما بعد تصحیح این اطلاق می‌کنند، که اطلاق الفاظ مذکر و مؤنّث در حقّ او سبحانه مساوی است، که از هر دو بری است. پس هر لفظ که خواهی اطلاق کن، که مقصود از اطلاق تعبیر است، نه اثبات تذکیر و تأنیث.

این نه آن جان است کافزاید زنان　　　یا گهی باشد چنین گاهی چنان

یعنی از جان اینجا آن جان حیوان یا انسان مراد نیست، تا آنکه تبدّل در آن راه یابد، بلکه مراد از آن ذات حقّ است، که تغییر و تبدّل را در او راه نیست.

خوش‌کننده‌ست و خوش و عین و خوشی　　　بی‌خوشی نبود خوشی از مُرتَشی

یعنی آن جان ذات حقّ است، الخ، به آوردن در وجود و دادن او را اسباب زندگی و او خود هم خوش است، بلکه عین خوشی است، زیرا که صفات حقّ عین ذات‌اند و در مصراع ثانی مراد از مرتشی مقید به حظوظ نفسانی است.

حاصل آنکه، بدون اینکه در کسی خوشی باشد، خوش بودن او نمی‌تواند شد، ای تابع نفس. پس خوشی در هر ذات که خوش است یابد و آن ذات حقّ است، که عین خوشی و خوش است و حاصل بیت ثانی آن است که مرتشی را از رشوت خوشی است، یعنی گرفتار نفس را از حظوظ نفسانیه خوشی است و تو را بسیار خوشی‌هاست حاصل، اگر از رشوت که حظوظ نفسانیه است دست بکشی.

زهر محض است آنکه باشد بی‌وفا　　　هَب لَنا یا رَبَّنا نِعمَ الوَری

نعم الوری جملهٔ انشائیه است. مفعول نمی‌تواند شد، مگر به تأویل و ترجمه آن است: ببخش مرا، آن کس را که گفته شده در حقّ وی نعم الوری. یعنی بهتر خلق مراد مرشد کامل است و یا اولیاء اللّه مطلقا که سزاوار صحبت‌اند و صاحب وفاءاند و در بعض نسخ نعم الولا و ولا، دوستی و معنی ظاهر است و در بعضی نسخ سقیمه واقع است نعم الوفا و این نسخه به وجهی صحّت ندارد، زیرا که قافیه درست نمی‌شود.

عقل جزوی عشق را منکر بود　　　گرچه بنماید که صاحب سرّ بود

یعنی عقل عشق را منکر است و می‌گوید که از قبیل جنون است، لهذا اطبّاء در امراض شمار کردند و شیخ ولی‌محمّد از عشق، ذات حقّ گرفته و حاصل برآورده که عقل جزوی منکر ذات حقّ است. چنانکه در نفس الامر ساری است در موجودات، بلکه ارادت حقّ را به این موجودات می‌دادند و این می‌تواند شد به اخذ به معنی معشوق، نه برای آنکه در اصطلاح صوفیه ذات حقّ را عشق گویند، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان می‌کنند.

زیرک و داناست امّا هست نیست　　　تا فرشته لا نشد اهریمنی است

یعنی زیرک و دانا هست که از نظر فکریه مطالب عالیه حاصل می‌کند، امّا فانی نشده است تا ذات حقّ را کما هو مشاهده نماید و عقل فرشته است، که بعض حقایق ملکیه در انسان قوّت عقلیه است و فرشته اگر ذات خود را فنا نساخت، حکم شیطان دارد، که مانع از درک ما فی نفس الامر است.

او به قول و فعل یار ما بود　　　چون به حکم حال آیی لا بود

یعنی عقل در اقوال و افعال ممدّ ماست، که اقوال از او درست می‌افتد و افعال پسندیده می‌آید موافق شرع شریف، لیکن در آنچه که حال حکم می‌کند و از غلبهٔ عشق هیچ نیست و قول او اعتبار ندارد.

جان کمال است و ندای او کمال　　　مصطفی گویان اَرِحنا یا بَلال

یعنی جان خود کامل است، که مشاهد ذات است در خود و ندای او کمال، که ندای حقّ است در مرتبهٔ فرق. لهذا آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم امر می‌فرمودند بلال را رضی‌اللّه‌عنه که جان بود و از عقل فکری رسته بود، که راحت رسان مرا به آواز خود که اذان نماز است، یا اینکه جان کامل است، که عشق و ندای عاشق هم کمال است، که اثر دارد. لهذا آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم امر فرمودند

بلال را که عاشق کامل بود، به آواز کردن نماز.

ای بلال افراز بانگ سِلسِلت　　　ز آن دمی کآن دم دمیدم در دلت

سلسل ماء عذب و بارد را گویند، کذا فی القاموس و اینجا مراد خوشگوار است و حاصل آنکه، ای بلبل زیاده کن بانگ خوشگوار را، از آن دم ناشی کن که من دمیده‌ام در دل تو و مراد آن معارف‌اند که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مفاض بر قلب بلال ساخت و آواز ناشی از آن معارف آواز حقّ است، از لسان بلال بر می‌آید، چنانکه در بیت ثانی می‌فرماید.

ز آن دمی کآدم از او مدهوش شد[۱]　　　هوش اهل آسمان بی‌هوش شد

و آن ندا و ذات ذو الجلال بود.

مصطفی بی‌خویش شد ز آن خوب صوت　　　شد نمازش از شب تعریس فوت

اشاره است به آن دم که آدم از او مدهوش شد، نه به سوی آواز بلال، که بلال در وقت فوت نماز در خواب بود، او را آواز کجا بود.

و قصّهٔ شب تعریس آن است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم وقتی که مراجعت کرد از خیبر، تمام شب سیر کرد، تا که رسید او را صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم خواب. نزول فرمود، بلال را امر فرمود که تو نگهبانی بکن ما را، تا نماز صبح فوت نشود و بود بلال که مشغول شد به نماز، به قدری که مقدور بود او را. پس هرگاه که قریب شد فجر، تکیه کرد بلال راحلهٔ خود را، درحالی‌که متوجّه بود فجر را. پس غالب شد چشم‌ها، یعنی خواب غلبه کرد و درحالی‌که مستند به راحله بود. پس بیدار نشد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و نه بیدار شد بلال و نه احدی از صحابه، تا اینکه رسید ضیاء شمس بر ایشان و بود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم اوّل در بیداری.

پس در فزع آمد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از فوت نماز. فرمود ای بلال این چه شد؟ پس معروض ساخت بلال! گرفت مرا از خواب، آنچه گرفت به تو.

و برطبق کلام مولوی قدّس‌سرّه حاصل مقولهٔ بلال آن است که در آن مشاهده که بودی، من هم از

---

۱. در اصل: گشت. و نیز قافیه مصراع دوم.

طفیل تو بودم. لیکن در بعض روایات واقع است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند، بلال را شیطان در خواب انداخت.

پس حاصل مقولهٔ بلال این نمی‌تواند شد، بلکه غرض وی تشبیه در مجرّد خواب است و فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم شتران را برانید و از اینجا سیر بکنید. پس راندند رواحل خود را. قدری بعد از آن وضو کرد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و امر فرمود بلال را به اذان و اقامت و بلال اذان داد و اقامت گفت و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم با اصحاب گزارد نماز صبح را.

پس هرگاه قضا کرد، فرمود کسی که نسیان کند صلاة را، پس قضاء آن کند به وقتی که یاد آید. به درستی که اللّه تعالی فرمود: «أَقِمِ اَلصَّلاَةَ لِذِكرِي»(طه: ١٤)؛ امر است موسی علیه‌السلام را که قائم کن نماز را وقت یاد دهانیدن من و در بعضی روایات آمده که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آن وادی را وادی شیطان فرمودند.

اگر کسی گوید که چون این وادی شیطان بود، پس بیهوشی از آن صوت خوب که کشندهٔ به مشاهدهٔ حقّ است چگونه تواند شد؟ در جواب گفته آید که: وادی اگرچه وادی شیطان بود، لیکن شیطان را بر آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم سبیل نبود. پس نبود مدهوش کردن صوت الهی از ما سوای حقّ و کشیدن به سوی مشاهدهٔ حقّ به وجهی که غفلت‌انداز از اکوان باشد، منافی نیست.

و امّا ولی محمّد پس در جواب عجب قول گفته، تسمیهٔ وادی به وادی شیطان با وجود حصول کمال شهود در آن مقام به لسان نبوّت است، که مرتبهٔ نبوّت مقتضی است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آن را و این قول فهمیده نمی‌شود که چه گفته، زیرا که آنچه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند در مرتبهٔ نبوّت، پس این وادی شیطان شد در واقع، پس چگونه مورد شهود کامل باشد. پس اعتراض باقی است و نیست جواب مگر آنچه گفته شد، که بودن وادی شیطان منافی نیست مر بودن آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در شهود کامل.

در شب تعریس پیش آن عروس	یافت جان پاک ایشان دست‌بوس

آن عروس مستعار است برای ذات حقّ.

عشق و جان هر دو نهانند و ستیر	گر عروسش خوانده‌ام عیبی مگیر

عشق به معنی معشوق است و مراد از وی ذات بر حقّ است.

عیب باشد کاو نبیند جز که عیب　　　عیب کی بیند روان پاک غیب

عیب شد نسبت به مخلوق جَهول　　　نی به نسبت با خداوند قبول

انتقال است به ارشاد آنکه عیب امر نسبی و در حدّ ذات خود عیب، عیب نیست و از «روان پاک» در این بیت و از «خداوند قبول»، جان عارف مراد داشته در بعض شروح و اولی آن است که ذات حقّ مراد باشد.

پس بزرگان این نگفتند از گزاف　　　جسم پاکان همچو جان افتاد صاف

یعنی چونکه مقرّر شد که عیب در ذات خود عیب نیست، مگر به نسبت، پس اجسام بزرگان پاک از عیب است، چنانکه جان ایشان و جسم و جان ایشان فانی شده، عین ذات شده. پس جسم پاکان عین جان ایشان است و صاف است، که هر دو عین حقّ‌اند در این مشاهده و از شیخ محبّ‌اللّه اللّه‌آبادی منقول است: «ارواحنا اجسادنا اجسادنا ارواحنا» و بیت ثانی مقرر این معنی است که مرشد است مر غیبت نفس و نفس ایشان را با حقّ.

جان دشمن‌وارشان جسمی است صرف　　　چون زیاد از نزد او اسمی است صرف

بیان حال ناقص است، که جان ایشان حکم جسم دارد. چون «زیاد» اگر نام «قصیر» نهاده شود، جز اسم نیست که معنی ندارد.

گر تو خود را پیش و پس داری گمان　　　بستهٔ جسمیّ و محرومی ز جان

انتقال است به مطلب دیگر، که پیش و پس یعنی جهت از خواص جسمیه است و تو خود جسم نیستی. پس پیش و پس کجاست و مقید بودن به جهت محروم بودن است از دریافت حقیقت جان و این جهت وصف تن است و جان منزّه از جهت است.

برگشا از نور پاک شه نظر　　　تا نپنداری تو چون کوته‌نظر

یعنی نظر خود از نور پاک حقّ واکن، تا نپنداری که همین تن هستی و بس. ای آنکه عدم هستی و نیست وجود مگر حقّ را، پس تو را جهت نباشد که عدم را جهت نیست. /۷۳/

سؤال کردن عایشهٔ صدّیقه رضی‌اللّه‌عنها از حضرت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که امروز باران بارید و جامهٔ مبارک تو چون تر نشد

خاک را در گور او آکنده کرد　　　زیر خاک آن دانه‌اش را زنده کرد

حاصل آنکه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم او را زنده کرد و حیات برزخی بخشید و علم میت و شهود او قوی گشت.

و شیخ ولی‌محمّد گفته، یعنی آن را مثل دانه مدفون کرد، تا زنده به روز حشر گردد و انفهام این معنی از لفظ زنده کرد، بعید می‌نماید.

سوی خلقان صد اشارت می‌کنند　　　و آنکه گوش استش عبارت می‌کنند

اشارت می‌کند که همچو ما شما را رویندگی از زمین است و آنکه گوش وی شنونده است، با آن سخن به عبارت نیز می‌گویند.

تیزگوشان رازهایی بشنوند　　　غافلان آواز آنان بشنوند

مراد از گوش، گوش سرّ است و تیزگوش، مرفوع الحجاب و عارف آواز درخت و جماد به همین گوش می‌شنوند.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب ثانی عشر از فتوحات فرموده‌اند که: وارد شده است در اخبار نبوی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که برای مؤذّن گواهی می‌دهد، تا جایی که صوت او می‌رسد [بر] هر رطب و یابس و شرایع و نبوات به امثال آن مشحون است و ما را با ایمان به اخبار زائد شده است کشف.

ما شنیدیم احجار را که ذکر اللّه می‌کند در رؤیت چشم، به لسان نطق و می‌شنود گوش‌های ما از احجار و خطاب می‌کنند با ما مثل خطاب عارفان به جلال اللّه به آن چیز، تا که ادراک نمی‌کند بر انسان و مخفی گشته نطق را بعض موجودات به سبب انتفاء اعتدال که موجب است مر ظهور نطق را. پس واحد نمی‌شنود، پس باقی ماند نطق جماد باطن و محجوب زعم می‌کند که جماد را نطق نیست و مرفوع الحجاب مشاهده می‌کند روحانیت هر شیء را و درک می‌کند نطق برخی را ظاهرا و باطنا.

با زبان سبز و با دست دراز　　　از ضمیر خاک می‌گویند راز

.....

منکران گویند هست این خود قدیم　　　این چرا بندیم بر ربّ کریم

فلاسفه گویند: این قدیم است در جوف فلک، که ازلی و ابدی است به زعم باطل ایشان و افراد انواع این کائنات از ازل تا ابد متوالی‌اند و در ضمن اشخاص این انواع باقی‌اند و حشر اجساد را نیز منکراند و اهل ظواهر از اهل اسلام می‌گویند ما سوی اللّه حادث و مسبوق به عدم به سبقت زمانیه در

خلق واقع است و این دنیا فنا خواهد شد و اجساد با ارواح محشور شده به دار عقبی خواهند رسید.

عقبی ابدی است، بر وی فنا نخواهد شد، اگرچه ازلی و قدیم نیست و صوفیهٔ کرام می‌فرمایند: اللّه تعالی به اسماء خود قدیم است و عدم را به او سبحانه تعالی راه نیست و محال. آن اسماء که به سوی اللّه‌اند به حقیقت خود قدیم است و این متعینات‌اند و در حاقّ واقع مسبوق به عدم‌اند و صور عالم را بقا نیست، بلکه متجدّداند و این صور فنا خواهد شد و متبدّل شده محشور خواهند شد و در عقبی موجود خواهند شد و این دار عقبی ابدی است، آن را فنا نیست اصلا.

کوری ایشان درون دوستان　　　　حقّ برویانید باغ و بوستان

منکران همچون جُعَل ز آن بوی گل　　　　یا چو نازک مغز از بانگ دهل

یعنی کوری این قائلان به قدم دنیا محقّق است و در قلب دوستان حقّ، باغ و بوستان معارف پیداست و بوی گل این بوستان به زعم انف منکران است، که انف به خاک مالیده می‌شود. یعنی ذلیل می‌گرداند منکران را و این بوی می‌رود به گرد عالم و عالم را حیّ می‌سازد و منکران مثل جُعَل هستند، که از این بوی در ورطهٔ هلاک می‌افتند و یا منکران را به نازک مغز مشبّه گردانیده شود، که بانگ دهل نمی‌شنوند و حال آنکه آواز حدوث به تمام عالم رسید.

خویشتن مشغول می‌سازند و غرق　　　　چشم می‌دوزند از لَمعان برق

یعنی آن منکران خویش را از ادراکات واقعه مشغول می‌سازند و در جهل می‌افتند و چون برق تجلّی و وحی رسد، چشم خود بند می‌کنند، که از آن هلاک معتقدات ایشان نشود و در بیت تالی می‌فرمایند: چشم این‌ها که چشم نیست در حقیقت و در حقیقت چشم آن است که مأمن بیند.

این چنین باران ز ابر دیگر است　　　　رحمت حقّ در نزولش مُضمَر است

یعنی این باران رحمت الهیه است و ضرر خزان که از بعض آن حاصل شود، آن هم رحمت است.

تفسیر قول سنائی، که:

آسمانهاست در ولایت جان　　　　کار فرمای آسمان جهان

«در ره روح پست و بالاهاست　　　　کوه‌های بلند و دریاهاست

نایذ آن الاّ که بر خاصان پدید　　　　باقیان فی لَبس مِن خَلق جَدید

یعنی آنچه که در غیب است، از ابر و آب و آسمان و آفتاب و غیر آن، بر خاصّان در لبس‌اند از این خلق جدید، که در درون جان است و در قول اللّه تعالی واقع است: «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ»(ق: ۱۵)، و این بیت را علماء ظاهر بر حشر اجساد حمل کردند و می‌گویند که مراد از خلق جدید حشر اجساد است و شیخ اکبر قدّس‌سرّه از این تجدّد امثال اثبات کردند که در هر آن خلق جدید است. محجوبان در لبس‌اند.

و مولوی قدّس‌سرّه بر معنی تمام حمل کردند که هر چه در ایشان مخلوق می‌گردد در عالم غیب، محجوبان در لبس‌اند از آن و در این تجدّد امثال هم داخل است. پس منافی نیست مر اثبات تجدّد امثال را از این آیت.

و شرّاح در این آیت، از خلق جدید حشر گرفته‌اند. پس شارحی وجه ایراد این انکار کنند.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: مقصود تمثیل نیست، بلکه باران معنوی مستلزم ظهور حشر و بعث است. بر هرکه ببارد و در زمرهٔ اهل حشر او را درآرد و از اینجاست که خاصّان حشر در نشئه دنیا می‌بینند و از اهل حشر کسی که بر آن این باران نباریده است، حشر را نخواهند دید و آن را دنیا خواهند پنداشت و گمان نبری که جمیع اهل حشر در روز حشر به آن مطّلع خواهند بود و جزای اعمال و حساب میزان و بهشت و دوزخ و صراط و دیگر چیزهای حشر را مشاهده خواهند کرد.

حاشا که بجز خاصّان، دیگر آگاه شود. «مَنْ کانَ فِی هٰذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی ٱلْآخِرَةِ أَعْمی»(اسراء: ۷۲)؛ به آنکه اهل بهشت فواکه خواهند خورد و دیگر تمتّعات خواهند برد، لیکن با غفلت و بی‌خبری، چنانکه در دهن خفتهٔ کسی طعام نهد و تو خود دانستی که از خلق جدید در این آیت، مراد تجدّد امثال است، چنانکه شیخ اکبر تصریح کردند و مولوی به لسان اشارت بر خلق امور معنویه حمل کردند و این شامل مر تجدّد امثال را نیز هست.

و امّا آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که: از باریدن ابر غیب بر قلوب خاصّان، حال حشر بر خاصّان در دنیا ظهور یابد، صحیح است و باقی سراسر غلط است و این چگونه باشد که کسی که مؤمن شرایع است، تجویز آن کند که حشر در روز حشر بر محشورین ظاهر نشود و حساب میزان و صراط را نبینند و قرآن شریف ناطق است به آنکه کافران چقدر تمنّی کنند به رجوع به سوی دنیا.

اگر از حشر بی‌خبر می‌بودند، پس رجوع از چه چیز می‌خواهند، بلکه صحیح و واجب الایمان آن است که روز حشر هرچه رسل علیهم‌الصّلاةوالسّلام به آن خبر دادند، مکشوف خواهند شد بی‌شبهه و کافران خسارت خود خواهند دانست و معنی این آیت: «مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمی». [این است که] کسی که از شهود محلّی از محالی اعمی است، در آخرت از آن شهود اعمی است. پس منزّه حقّ را در آخرت در محالی تشبیهی نخواهد دید و مشبه در محالی تنزیهی، نه آنکه هیچ احوال حشر را نخواهند دید. شاید کلام او مأوّل باشد، و الاّ نه، قریب کفر است.

هست باران از پی پروردگی — هست باران از پی پژمردگی

در بیان ابیات آن است که باران غیب هم مثل باران است، گاهی نافع باشد و گاهی ضارّ. لیکن آنکه ضارّ می‌نماید، خالی از رحمت نیست.

نفع باران بهاری بُوالعَجَب — باغ را باران پاییزی چو تب

همچنین در غیب انواع است این — در زیان و سود در رنج و عَنین

.....

گر درخت خشک باشد در مکان — عیب آن از باد جان افزاید آن

...... /۷٤/

در معنی حدیث النّبیّ صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم: «اغتنموا برد الرّبیع فانّه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجارکم و اجتنبوا برد الخریف فانّه یعمل بابدانکم کما یعمل باشجارکم»

غنیمت شمارید سردی ربیع را. به درستی که عمل می‌کند با ابدان‌های شما، چنانکه عمل می‌کند با شجرهای شما و در شجر این برد نمو و تازگی آرد. همچنین در بدن تازگی پیدا کند و پرهیز کنید از سردی خریف، به درستی که عمل می‌کند در بدن‌های شما، چنانکه عمل می‌کند به درختان شما

راویان این را به ظاهر برده‌اند — هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند

.....

آن خزان نزد خدا نفس و هواست — عقل و جان همچون بهار است و بقاست

شروع است در بیان معنی حدیث به لسان اشارت. پس خزان عبارت است از غلبهٔ نفس و هوای

نفس، که این از عقل و جان، ادراکات واقعیه زائل می‌کند و بعید از حقّ می‌گرداند و عقل خالی از هوای نفس و جان، که ادراکات واقعیه دارند، عین بهار است.

جزو تو از کلّ او کلّی شود　　　عقل کلّ بر نفس چون غُلّی شود

.....

پس به تأویل آن بود کانفاس پاک　　　چون بهار است و حیات برگ و تاک

یعنی انفاس انبیاء و اولیاء مثل برد ربیع است و ابر بهاری است و ابیات تالیه تفصیل فوائد این ابر و برد است تا آخر و علی هذا ابر خزانی و برد خزانی انفاس شیطان و نفس که اضداد آنچه در ابیات فرمودند، حاصل شود.

گرم گوید سرد گوید خوش بگیر　　　تا ز گرم و سرد بجهی وز سَعیر

.....

ز آن کزو بستان جان‌ها زنده است　　　ز آن جواهر بحر دل آکنده است

تعلیل است. حاصل آنکه برای اینکه از آن انفاس، خواه سرد یا گرم باشد، بستان جان زنده است و چندانکه علوم و معارف در جان پیدا می‌شود و دل از آن حیات ابدی می‌یابد و بحر دل از جواهر پر می‌شود و آن جواهر معارف و حقایق است و آنچه که بعض شارحان گفته که کاف در لفظ «کزو» به معنی «هرکه» آمده است و حاصل آنکه هرکه از فیض او بستان جان‌ها زنده است، بحر دل خود را از این جواهر که صدق و یقین و بندگی است، آکنده دارد.

پس هرگاه حدیث او را که موجب طراوت و نضارت بساتین قلوب است، بر خود گرفت، از جواهر دل او البتّه بهره‌مند خواهد شد، بعید محض است، از لفظ انفهام آن متعسّر است.

پرسیدن عایشهٔ صدّیقه که یا رسول الله سرّ باران امروزینه چه بود؟

گفت این از بهر تسکین غم است　　　کز مصیبت بر نژاد آدم است

یعنی از آن هر دو که تو می‌پرسی نیست، بلکه برای تسکین غم احیاء است، برای اقامت این دار دنیاست، که غفلت موجب قیام دنیاست. پس دنیا رحمت است، از این جهت اگر از بهاری شمرده شود، مضایقه نیست و در حقّ قلوب دانندهٔ اسرار نیز رحمت است و امّا در حقّ عامّه پس غفلت می‌آرد

و حرص می‌افزاید و در حقّ قلوب ایشان مضرّت است، که صورت کسب حظوظ نفسانیه است. از این جهت اگر ابر خزانی نامند، هم بعید است و غرض از انزال این تهدید نیست، ورنه افاضهٔ کمال بر قلوب، بلکه برای اقامت این دار دنیاست، پس از هر دو خارج است.

این جهان ویران شدی اندر زمان　　　حرص‌ها بیرون شدی از مردمان

مقصود آن است که انسان اگر بر آن بماندی که در مصیبت، اندوه رفتن به آخرت است، حرص و طمع و غفلت بر خواستی دنیا، دنیا نماندی. آنچه که در آخرت رو خواهد داد، اینجا پیدا شدی.

هوشیاری ز آن جهان است و چو آن　　　غالب آید پست گردد این جهان

بقیهٔ قصّهٔ پیر چنگی در زمان عمر رضی‌اللّه‌عنه و مخلّص آن

پشت او خم گشت همچون پشت خُم　　　ابروان بر چشم همچون پاردم

پاردم: دمچی را گویند و آن دوال، که زیر دم اسبان بندند.

/۷۵/ آن درونی کاندرون‌ها مست از اوست　　　نیستی کاین هست‌هامان هست از اوست

یعنی آن عزیز که نفخ صور عکس دم است و روان است که اندرون همه عالم مست است از او، و منقاد اوست و او نیست و فانی است و تمام هستی‌ها هست از تصرّف وی است، که وی خلیفهٔ حقّ است بر موجودات.

کهربای فکر هر آواز از او　　　لذّت الهام و وحی و ساز او

یعنی فکر را آواز او می‌رباید.

چونکه مطرب پیرتر گشت و ضعیف　　　شد ز بی‌کسبی رهین یک رغیف

.....

چنگ را برداشت شد اللّه‌جو　　　تا به گورستان یثرب[1] آه گو

«یثرب» نام مدینهٔ مطهّره است.

مرغ آبی غرق دریای عسل　　　عین ایّوبی شراب مُغتَسَل

یعنی روح او به این مرتبه رسید که غرق دریای عسل معرفت شد و آب شیرین معرفت چشید. آن

---

۱. «یثرب» نام مدینهٔ مبارکه.

دریای عسل چشمهٔ ایّوبی بود که از او ایّوب علیه‌السلام شفا از رنج یافت. غرض آنکه روح او از چشمهٔ ایّوب علیه‌السلام پاک شد و معارف او را حاصل شد.

و قصّهٔ ایّوب علیه‌السلام آن است که ایّوب علیه‌السلام مبتلی به مرض جسمی شد، تا حدّی که در درون بدن و بیرون بدن آبله پیدا شد و کرم پیدا شد و این مرض از اثر مسّ شیطانی بود و لیکن شیطان بر قلب ایّوب علیه‌السلام ظفر نیافت، که قلب انبیاء معصوم است از شیطان و خطرات او.

ایّوب علیه‌السلام صبر نمود و هیچ شکایت مرض به میان نیاورد و از اعمال مرضیات سر مو تجاوز ننمود و خویش و اقربا او را گذاشتند، مگر زوجهٔ او علیه‌السلام خدمت او می‌کرد و قریب کنیسه افتاده می‌ماند.

روزی شیطان پیش زوجهٔ او متمثّل شده و گفت ایّوب علیه‌السلام عبادت اله سماء می‌کرد و مرا گذاشت، که من اله ارضم و تا که عبادت من نخواهد کرد از این رنج خلاص نخواهم کرد.

زوجهٔ او با ایّوب علیه‌السلام این ماجرا گفت. ایّوب علیه‌السلام در غصّه آمد و فرمود که شیطان بود. اله من واحد است، که اله سماء و ارض است: «لا شریک له».

و اگر من از این خلاص شوم، تو را صد چوب بزنم و چون حالت به این رسید، دعا کرد به سوی اللّه که مرا از شیطان این رنج و این عذاب رسید. تو مرا از این خلاص ده؟

پس اللّه او را فرمود: «اُرْکُضْ بِرِجْلِک هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ»(ص: ۴۲)؛ پای خود را بر زمین بزن. پس ایّوب علیه‌السلام پای زد و چشمه پیدا شد. اللّه تعالی فرمود: «هذا مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَ شَرابٌ». این چشمه مغتسل و شربت توست. در این غسل کن و آن را بنوش، صحّت خواهی یافت.

پس غسل کرد و نوشید، صحّت یافت و اللّه تعالی مال وی و متاع وی و جمال وی و اولاد وی که از مسّ شیطان مرده بودند، باز داد و برای ایّوب علیه‌السلام فرمود: «خُذْ بِیَدِک ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ»(ص: ۴۴)؛ بگیر به دست خود یک دسته از حشیش، که عدد آن صد باشد و از آن بزن زوجهٔ خود را و حانث در قسم مشو.

مثنوی در حجم اگر بودی چو چرخ   در نگنجیدی در این ز آن نیم برخ

.....

کآن زمین و آسمان بس فراخ   کرد از تنگی دلم را شاخ شاخ

.....

امر حقّ آمد که هین طالع مشو　　　چون ز پایت خار بیرون شو برو

.....

مول مولی می‌زد آنجا جان او　　　در فضای رحمت و احسان او

مول مول به معنی باش باش.

در خواب گفتن هاتف با عمر، که چندین زر از بیت المال به آن مرد ده، که در گورستان خفته است

در عجب افتاد کاین معهود نیست　　　این ز غیب افتاد بی‌مقصود نیست

یعنی این تقاضی رحمن است در باطن و بی‌حکمت نیست.

این[1] ندا که اصل هر بانگ و نواست　　　خود ندا آن است و این باقی صداست

.....

گر نمی‌آید بلی زیشان ولی　　　آمدن‌شان از عدم باشد بلی

هرچه که از عدم آید سوی وجود، او را حقّ سبحانه امر «کن» کرد. آن اشیا ممتثل این امر شده، بوجود آمده و این بلی گفتن است و دلیل بر فهم این نداست.

نالیدن ستون حنّانه از فراق پیغمبر علیه‌السلام، که جماعت انبوه شدند که ما روی مبارک تو را چون بر آن نشسته نمی‌بینیم و منبر ساختند و شنیدن رسول خدا نالهٔ ستون را به صریح و مکالمات آن حضرت با آن

حنّانه برای آن نامیده شد آن استن که آواز کرده بود مثل حنین طفل و قصّهٔ آن، آن است که در صحاح منقول است که ستونی بود در مسجد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در مدینه، که آن ستون را اعتماد کرده، خطبه می‌خواند.

بعد چندی منبر ساخت و در مسجد نهاده شد از امر وی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و چون آن سرور بر منبر سوار شد، آن ستون آواز کرد همچو گریهٔ طفل. پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرود آمد و دست مبارک بر آن ستون نهاد. چنانکه مادران وقت گریهٔ طفل بر طفلان دست می‌نهند. پس آن ستون ساکت شد.

و در بعض روایات آمده که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: اگر خواهی سبز شدن، سبز می‌کنم

---

۱. در اصل: آن.

به دعا و اگر خواهی درخت جنّت شوی، پس ستون اختیار کرد بودن درخت جنّت. پس امر فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به دفن کردن او. پس دفن کرده شد و از برآوردن حنین لقبش حنّانه شد.

مُسندت من بودم از من تاختی بر سر منبر تو مسند ساختی

مسند اوّل به ضمّ میم به معنی چیزی که اعتماد پشت به آن کرده شود و مسند ثانی به فتح میم به معنی بالین.

/۷۶/ و آنکه او را نبود از اسرار داد کی کند تصدیق او نالهٔ جماد

یعنی کسی که از اسرار داده نشده و نداند اسرار را و مقلّد نظر فکری باشد و تقلید رسول نکند، چنانکه فلاسفه بودند و دیگر از اهل انکار، آنها تصدیق نالهٔ جماد نتواند کرد، یا تکذیب جهارا خواهند کرد، یا انکار از قلب خواهند کرد و بر زبان اقرار به نفاق خواهند کرد، تا رسوا میان اهل دین نشوند.

بدان که تکلّم جماد در این عالم ثابت و واقع است به لسان فصیح، عارفان می‌شنوند و شنیدن هرکس معتاد نیست. پس شنیدن دهر معتاد نیست. پس شنیدن آن خرق عادات باشد و این تکلّم در این عالم است و شنوندهٔ آن، گوش سرّ عارف است، نه آنکه تکلّم در عالم مثال است و شنونده در آن عالم می‌شود، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان برده و نصوص شیخ اکبر بر آن کثیر است و نقل بعض از آن سابق گذشته.

گر نبیندی واقفان امر «کن» در جهان ردّ گشته بودی این سخن

یعنی امر «کن» متعلّق می‌شود به معدومات و معدومات از شنیدن متمثّل شده، موجود می‌شود، اگر واقفان بر آن نبودندی، خواه به کشف، خواه به اخبار اللّه تعالی سخن تکلّم جمادات مردود گشتی و کسی آن را قبول نکردی. لیکن چونکه دانسته که به معدومات خطاب متعلّق می‌شود و معدومات می‌شنوند، پس تکلّم جمادات چه بعد دارد.

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان افکندشان نیم وهمی در گمان

مراد از اهل تقلید، مقلّدان نظر فکری خود و مقلّدان اهل نظر و امّا مقلّدان رسول خدا صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم وهم در گمان نمی‌افکند و او از مدد رسول بر ایمان قائم باشد، مگر آنکه در تقلید استوار نباشد.

پای نابینا عصا باشد عصا　　　تا نیفتد سرنگون او بر حَصا

محجوب که صاحب کشف نیست آن را به کور تشبیه [کرده و] در پناه دادند و دلیل او را به عصا و اگر دلیل او نباشد در چاه جهل افتد.

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند　　　در پناه خلق روشن دیده‌اند

یعنی اگر محجوبان از دلیل خود به صواب رسیدند از پناه انبیا که انبیاءاند، زیرا که مقدّمات دلیل اگر مأخوذ از کتاب و سنّت‌اند، البته نتیجهٔ آن دلیل صواب خواهد بود. پس از طفل بینایان صواب از دلیل آنها را روشن گردید و اگر مقدّمات دلیل مأخوذ از کتاب و سنّت نباشد، چنانکه استدلالات فلاسفه در الهیات، پس نتایج در اکثر، خطا و ناصواب باشد.

نی ز کوران کشت آید نی درود　　　نی عمارت نی تجارتها و سود

درود، درو کردن غلّه.

این عصا چه بود قیاسات و دلیل　　　آن عصا که دادشان بینا جلیل

مراد از بینای جلیل، ذات حقّ سبحانه، که قدرت بر تألیف دلیل و مقدّمات دلیل که در ادراک می‌آیند از داد اوست سبحانه و حمل بینای جلیل بر نبیّ و ولیّ راست نمی‌آید، به این معنی که مقدّمات دلیل مأخوذ باشند از فرمودهٔ ایشان، زیرا که در بیت آینده می‌فرمایند که عصا بر دهنده زدند و اگر به این معنی است که از تصرّف و فیض ایشان است که ایشان خلیفهٔ حقّ‌اند، اگرچه می‌تواند شد، لیکن خلاف ظاهر است و بعید است.

او عصاتان داد تا پیش آمدید　　　آن عصا از چشم هم بر وی زدید

یعنی حقّ سبحانه که عصای استدلال داده و آن مستدلاّن آن عصا گرفته، بر حق زدند، که قول او را و قول رسول او را قبول نکردند و به انکار پیش آمدند یا به جهار، چنانکه فلاسفهٔ پیشینیان و یا تأویل آن کرده معتقد دلیل خود شدند و قول او ردّ کردند به سوی دلیل خود، چنانکه فلاسفهٔ اسلامیان و بعض متکلّمان. پس می‌باید عصای استدلال استعمال کرده، بر صدق رسول ایمان آرند و اخبارش بلا تأویل قبول کنند و شکر دادن این عصا بجا آرند.

چون عصا شد آلت جنگ و نفیر　　　آن عصا را خرد بشکن ای ضَریر

یعنی چونکه این استدلالات آلت الزام خصم است، پس در اکثر به سوی نفسانیت کشد. پس این عصای استدلال را باید شکست، که چونکه نفس غالب شد، هیچ به کار نمی‌آید.

لهذا امام ابوحنیفه و صاحبین رحمهم اللّه تعالی نماز خلف متکلّم مکروه داشته‌اند، اگرچه متکلّم به حقّ باشد. چون امام سؤال کرده شد از سرّ آن، فرمود که: متکلّم مناظره می‌کند و از استدلال خود می‌خواهد که بر خصم خود غالب شود. پس لغزش می‌خواهد و استدلال در صفات حقّ و لغزش در آن به سوی کفر می‌کشد. پس این مناظره لغزش خصم خود است و کفر او. پس بر این مناظره خوف کفر است.

دامن او گیر کاو دادت عصا　　　درنگر کآدم چه‌ها دید از عصا

یعنی منقاد باش مر دهندهٔ عصا را که حقّ است و امر و نهی او قبول کن و استعمال دلیل خود مقابل آن مکن. بنگر که تا آدم علیه‌السلام دلیل او چه حال روی نمود.

چون عصا شد مار و اُستن باخبر　　　معجزهٔ موسی و احمد را نگر

بدان که معجزه دلیل صدق مدّعی رسالت است و دعوای رسالت به حکم این مقدّمه که اللّه تعالی خارق عادت بر ید کاذب در دعوی نمی‌کند و این مقدّمه بدیهی است و اولی است، در ذهن هرکس مرکوز است، تا اینکه در ذهن صبیان، که قادر بر کسب نیستند نیز مرکوز است و معجزه جاذب است مر قلوب را به سوی کسی که بر ید وی ظاهر شده است این معجزه، اگرچه از تعنّت به لسان انکار کنند و چون در رسالت او صادق شد، پس در اخبارات از مرسل خود نیز صادق باشد، به حکم این مقدمه که حکیم دانا و بینا، خائن و کاذب را مقرّر به رسالت نخواهد فرمود و این مقدّمه نیز بدیهی و مرکوز اذهان است و از آن جمله توحید است. پس در اخبار به توحید نیز صادق است.

و آنچه که شیخ ولی‌محمّد گفته که: دعوت انبیا به سوی توحید وجودی که انحصار معبودیت و موجودیت در اللّه تعالی است و اهل عقل که به تعدّد معبود و تکثّر موجودات معتقد بودند، قبول نکردند، که تحمّل از ادراک وحدت وجود غافل است بالکلّیه.

پس ضرور افتاد که آیات حقّ در ذات خود بنمایند و در انصاف به صفات الوهیت در آینده و به اظهار قدرتهای عجیبه، که ادراک از آن قاصر است، درآیند و اهل انکار را به اقرار عینیت آشنا سازند، غلط است.

زیرا که کلام وی ظاهر در آن است که انبیا به صفات الوهیت متّصف شده، اظهار معجزات نمودند، غلط است، زیرا که انبیاء عبد محض‌اند و گاهی به الوهیت ظاهر نشدند و این معجزه از حقّ ظاهر است بر ید ایشان، چنانچه شاهد است بر آن قول اللّه تعالی: «إِنَّمَا اَلآیَاتُ عِنْدَ اَللّٰهِ»(عنکبوت: ۵۰؛ انعام: ۱۰۹)؛ که آیات نزد اللّه و من که عبدم مرا قدرت نیست و دیگر آنکه این معجزه بعد بودن، دلیل بر عینیت رسول بر وحدت وجود دلیل نمی‌تواند شد، بلکه به شرک جلیّ خواهد کشید که الوهیت منحصر در رسول دانند و دیگر آنکه انبیا عبارت به سوی عینیت می‌بود قابل به وجود کثرت با وصف مقرّ بودن به کتاب و سنّت کافر باشد و این باطل است.

و شیخ اکبر فرمودند: تا که شخص استدلال به کتاب و سنّت می‌کند، حکم به کفر او نمی‌توان کرد. بعد از این دعوت عامّه، دعوت خاصّه بود به سوی رفع شرک خفیّ و بر آن حاجت معجزه نیست، بلکه رسول برکت صحبت و قبول قول خود قلب او را عارف اسرار الهیه می‌گرداند و یا به تقلید وی قبول کند.

و حاصل بیت آن است که معجزه را باید نگریستن و دلائل عقلیهٔ خود گذاشتن، تا صدق رسول در دل قرار گیرد و هرچه که رسول بفرماید آن را قبول کند و ایمان به تقلید آرد.

بعد از آن پرده از بصیرت او برخیزد و امر کما هو علیه مکشوف گردد و نیست معنی بیت آنچه که شیخ ولی‌محمّد گفته، که اگر عقل تو اعتقاد غریب بگذارد و بر توحید وجودی که انبیاء و اولیاء به آن دعوت نمایند، ایمان نآورد، پس خوارق عادات انبیاء و اولیاء را نگاه کن، تا ظاهر شود که اوست که خود را در صور جمیع موجودات نهان ساخته و اوست که خود را در اشخاص انبیاء و اولیاء با اظهار کمالات عیان ساخته، زیرا که این غلط است، که معجزهٔ توحید وجودی به این نحو که اوست که خود را در صور موجودات نهان ساخته است، هرگز عطا نمی‌کند و نه این عطا می‌کند که در انبیاء و اولیاء او ظاهر است.

آری این‌قدر عطا می‌کند که انبیاء و اولیاء برگزیده‌اند نزد اللّه تعالی و آنچه که شارحی دیگر گفته، که حاصل آنکه دست همّت از عصای حجّت بردار و چشم دل بر اطوار کامل بگمار، تا از ترک عصا و تبعیت انبیاء بینا گردی و به اسرار معجزات و خارق عادات آشنا باشی.

پس ظاهر آن است که از اسرار معجزات نتایج آنکه صدق انبیاء است، ظاهر شود و ایمان به آن پیدا

آید، تا به تبعیت انبیاء بینایی حاصل گردد و اگر چیزی دیگر اراده کرده، صحّت ندارد.

از عصا ماری و از استن حنین پنج نوبت می‌زنند از بهر دین

یعنی نوبت کثیره می‌زنند.

گرنه نامعقول بودی این مزه کی بدی حاجت به چندین معجزه

یعنی این دین که در عقل نمی‌آید و عقل به نظر عقلی نمی‌تواند رسید به آن، زیرا که رسل کرام نصوص تشبیه و نصوص تنزیه هر دو آوردند و ارشاد تشبیه و تنزیه هر دو کردند و عقل، تشبیه را قبول نمی‌کند، بلکه استدلال به ردّ آن می‌آرد و اجتماع تشبیه با تنزیه جائز نمی‌دارد، بلکه محال می‌داند و به قائل امر به شنیع نسبت می‌کند و چون این بود که از عقل مدرک نشد، حاجت معجزه افتاد، که صدق دعوی او به رسالت ظاهر گردد و ایمان آرد به رسالت. پس اخبار او را قبول کند و ایمان به اوصاف تنزیهیه و تشبیهیه آرد و آنچه به عقل آید، آن را عقل کافی است و آنچه به عقل نابد، چگونه گردیدگی به آن حاصل شود بدون اتباع رسول.

فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش برهم زند

دست و پای او جماد جان او هر چه گوید آن دو در فرمان او

با زبان گرچه که تهمت می‌نهند دست و پاهاشان گواهی می‌دهند

یعنی فلسفی که منکر تکلّم جماد و سائر معجزات است، او دم انکار نمی‌تواند زد و در این، حقّ انکار او را برهم می‌زند و او معدود در کفار می‌گردد. پس به ظاهر اقرار می‌نماید و دست و پای خود را که جماداند و تابع جان‌اند، در فرمان اواند.

پس آن را به ظاهر در تبعیت شرع رسول متحرّک می‌سازد و از دل در انکار است و به زبان نیز تهمت کند به ردّ قول. آخر دست و پای این‌ها در قیامت گواهی خواهند داد، که این بر معجزات تهمت می‌کرد و فضیحت در قیامت خواهد شد و یا آنکه نزد عارف گواهی می‌دهند در عین اظهار اتباع.

پس فلسفی فضیحت است نزد عارف. این چنین تقریر کرده محمّدرضا گواهی دست و پا در قیامت از آن سبب است، که به زبان هم انکار کرده بود، و الاّ نه، دست و پای گواهی به امور قلبیه نخواهند داد، چنانکه مصرّح است در فتوحات.

و یا حاصل آن است که شیخ افضل تقریر کرده موافق میر نور اللّه، که فلسفی نمی‌تواند که انکار تکلّم جماد و معجزه کند و دین حقّ انکار آن را باطل خواهد کرد.

فلسفی در انکار هم متناقض است، که دست و پای او با وجود که جماداند، به هر سو که می خواهد حرکت می‌دهد و اعضا با بودن جماد تابع جان اواند.

همچنین اگر جماد به امر حقّ موافق رضای انبیاء حرکت کند و نطق نماید. در این چه استحاله است و ببین که لسان بجز پارهٔ گوشت که جماد است، نیست و از خواهش جان نطق می‌نماید پس از خواهش حقّ اگر حرکت نماید. چه، استحالهٔ نطق لسان به انکار، عین اقرار و اعتراف به صحّت معجزات است، انتهی.

و اگر این گفته شود که اعضای فلسفی جمادات‌اند، از جان حرکت می‌کنند و زبان از جان نطق می‌کنند، امر خفیّ است، پدید نمی‌آید مگر به همین آثار معلوم می‌شود.

پس چه استحاله که در جمادات دیگر جان باشد و به آن تکلّم کند و حرکات آنها باشد. پس بودن جان و اعضای فلسفی و ناطق گردانیدن آن جان زبان را به انکار، دلیل صحّت بودن جان در جمادات و ناطق بودن جماد به آن جان است.

پس دریاب که لفظ دست و پای مثلا مذکور است و مراد اعضاست، که زبان هم در آن داخل است. پس ساقط شد اعتراض شیخ ولی‌محمّد، که کلام در نطق بود و نه در حرکت جماد. اعتراض به آنکه فلسفی منکر حرکت اعضاء به تحریک جان نیست و نیست منکر، مگر حرکت و نطق جماد را، ساقط است و این تقریر بهتر از اوّل.

اظهار معجزهٔ پیغمبر علیه‌السلام به سخن آمدن سنگریزه در دست ابوجهل و گواهی دادن به رسالت آن حضرت صلّی اللّه علی و آله و سلّم

گفت بوجهل آن دوم نادرتر است　　　گفت حقّ آری از این قادرتر است

به آنکه معجزه به تصرّف آن حضرت صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بر اتیان معجزات و آیات قدرت نمی‌داشت و او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ظاهر معبودیت کامله بود و معجزه از قدرت حقّ بود بر ید آن صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و مأمور به اشارت کردن.

چنانکه در شقّ قمر و یا امر کردن، چنانچه سنگریزه‌ها را دعا کردن، چنانکه استسقا بود و یا بدون آن بدیشان صادر می‌شد، بی‌تصرّف همّت و بی‌تصرّف.

/۷۷/ چون بدید این معجزه بو جهل تفت　　　گشت در خشم و بسوی خانه رفت

تفت، گرم از خشم.

ره گرفت و رفت از پیش رسول　　　اوفتاد اندر چَه آن زشت جهول

یعنی افتاد در چاه ضلالت و به قعر ضلالت، که با وجود دیدن این معجزه منقاد نشد.

معجزهٔ او دید و شد بدبخت و زفت　　　سوی کفر و زندقه سر تیز رفت

و در بعض نسخ این بیت چنین واقع است:

چون بدید آن معجزه بوجهل رفت　　　سوی کفر و زندقه شد تیز و تفت

خاک بر فرقش که بد کور و لعین　　　چشم او ابلیس آمد خاک بین

یعنی ابوجهل لعین و نابینا بود و استعداد بینایی نداشت، ملعون از ازل عند اللّه بود و همچون ابلیس بود. چنانکه ابلیس، آدم علیه‌السلام را جز خاک نمی‌دید و از کمال و جامعیت او جاهل بود. همچنین ابوجهل، آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را جز خاک نمی‌دید و از کمال و جامعیت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جاهل بود و گرفتار تکبّر ممنوع بود.

تمامی قصّهٔ مطرب و پیغام رسانیدن امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه و آنچه هاتف آواز داد

پیش او بر کای تو ما را اختیار　　　اینقدر بستان کنون معذور دار

اختیار مصدر مجهول به معنی اسم مفعول و معنی آنکه هفتصد دینار پیش او بر و بگو: ای تو برگزیده شده هستی، این را بگیر. و اگر مصدر معروف اعتبار کنند، به معنی اسم فاعل نیز وجهی دارد.

پیر جنگی کی بود خاص خدا　　　حبّذا ای مرد پنهان، حبّذا

.....

چون یقین گشتش که غیر پیر نیست　　　گفت در ظلمت دل روشن بسی است

یعنی در تاریکی ظاهر روشن‌دلان و عارفان.

آه کز یاد ره و پردهٔ عراق　　　رفت از یادم دم تلخ فراق

عراق پرده و سرود و راه آنچه اوّل نوازند، بعد از آن سرود گویند و در بعض نسخ: آه کز یاد رهادی و عراق.
رهادی و عراق نام شعبه است از شعبه‌های موسیقی و زیرافکند نام شعبه است از بیست و چهار شعبهٔ موسیقی و زیرافکند خرد، مقابل زیرافکند بزرگ.

و مراد از تیزی زیرافکند لطف و خوبی است او و بیست و چهار، که در بیت ثالث واقع است، بیست و چهار شعبه است از شعبه‌های موسیقی و در بعض نسخ هشت و چهار واقع است و آن دوازده مقامات موسیقی است، کذا فی الشّروح و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

وای کز تزّیِ زیر افکندِ خرد　　　خشک شد کشت دل من دل بمرد

.....

وای کز آواز این بِست و چهار　　　کاروان بگذشت و بیگه شد نهار

.....

ای خدا فریاد از این فریاد خواه　　　داد خواهم نی ز کس زین دادخواه

.....

/۷۸/ کاین منی از وی رسد دم‌دم مرا　　　پس ورا بینم چو این شد کم مرا

این منی عبارت است از تعین خاصّ و این شعر ارشاد است به سوی تجدّد[1] امثال.

گردانیدن امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه از مقام گریه که هستی است، به مقام استغراق که نیستی است

چون به طوف خود به طوفی مرتدی　　　چون به خانه آمدی هم با خودی

شیخ افضل گفته یعنی تا اینکه طواف تو آن است که گرد خود گردی و گرفتار خودی باشی، مرید طریقت نیستی که گرفتاری، خودی در طریقت کفر است و به این حال اگر به کعبه آیی، با خود هستی و با خدا نیستی و حکم به ارتداد شاید، که به این رو باشد که ولادت بر فطرت اسلام است و گرفتاری به خودی بعد آن حاصل شد.

و این تقریر را محمّدرضا اختیار کرده و آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته، که محمّدرضا از خانه، کعبه

---

۱. در اصل: + و.

مراد داشته و چنین نیست، رجم به غیب است و از کجا معلوم شد که چنین نیست و خود، این تقریر اختیار کرده که اگر گرد خودی خود خواهی گشت، حقّ را سبحانه کما هو نخواهی دانست، بلکه در ارتداد خواهی افتاد و اگر با وجود طواف خود توجّه به حقّ نمایی و چشم بر او گشایی، حال خود دیده باشی، نه جمال او. این معنی هم می‌تواند، لیکن اوّل از لفظ اظهر است.

ای خبرهات از خبر ده بی خبر　　　توبهٔ تو از گناه تو بتر

.....

راه فانی گشته راه دیگر است　　　ز آنکه هشیاری گناه دیگر است

یعنی هشیاری گناه طریقت است، کما قیل: «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب»، وجود تو گناه است، که برابر او گناه دیگر نیست.

چونکه فاروق آینهٔ اسرار شد　　　جان پیر از اندرون بیزار شد

مقصود آنکه از توجّه فاروق رضی‌اللّه‌عنه آن پیر واصل به حقّ شد و جان او بیدار به حقّ شد و ارشاد است به آنکه حضرت فاروق آئینهٔ اسرار الهیه بود، که اله در او با اسماء ظاهر بود. آن پیر آن اسرار در وی مشاهده کرد، به توجّه او فائز به مطلوب خود شد.

همچو جان بی‌گریه و بی‌خنده شد　　　جانُش رفت و جان دیگر زنده شد

.....

جستجویی ماورای جست‌وجو　　　من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو

چون سابق ظاهر شد که پیر در ذات حضرت فاروق که آئینه بود، اسرار حقّ مشاهده نمود و از آن در حیرت آمد. پس ارشاد می‌کند که او را جستجوی عالی پیدا شد، خارج از جستجوی معتاد خلق و از حضرت فاروق خطاب کرده، می‌گوید که دانش من در این حیرت تباه شد و آنچه که تو دانی به من بگویی، زمان افاضهٔ آن بر من کن. پس ربط این بیت به ابیات سابقه واضح شد.

عقل جزو از کلّ پذیرا نیستی　　　گر تقاضا بر تقاضا نیستی

ظاهر آن است که مراد از کلّ، ذات حقّ، که ساری در موجودات است. یعنی پذیرای استغراق در ذات، عقل جزو را نمی‌تواند شد. اگر از حقّ، جذب و تقاضا نبودی، وصول به حقّ نمی‌تواند شد، مگر

به جذبهٔ حقّ و شیخ افضل از کلّ، عقلی مراد داشته، این هم می‌تواند شد، لیکن اوّل اولی می‌نماید.

در شکار پشهٔ جان باز باش　　　همچو خورشید جهان جانباز باش

.....

جان فشان افتاد خورشید بلند　　　هر دمی تی می شود پر می کنند

مراد از جان، ضوء شمس است و حاصل: ضوء را خورشید افشان می‌کند بر اشیاء قابله و نور او کم می‌شود و بعض پر نور می‌شود از فیض حقّ.

جان فشان ای آفتاب معنوی　　　مر جهان کهنه را بنما نوی

.....

[در وجود آدمی جان و روان　　　می رسد از غیب چون آب روان]

[هر زمان از غیب نو نو می رسد　　　وز جهان تن برون شو می رسد]

مراد از جان، علم و معرفت، که به آن حیات قلب است و از آفتاب معنوی، ذات که مفیض است و می‌تواند که عقل کلّ مراد باشد و جهان از قلب که او مثل جهان است دعا می‌کند از حقّ سبحانه، که علوم و معرفت بر ما فائض گردان، تا قلب را نما و حیات حاصل شود و در بیت ثانی می‌فرمایند که در آدمی دانش نور پیدا می‌شود هر دم از افاضهٔ الهیه، مثل آب روان که به آن حیات قلب است و در بیت تالی می‌فرمایند، در هر وقت از غیب تجلّیات نو می‌رسد در جهان و حقّ در آن مشهود است. به علما علم تو حاصل می‌شود، که تجلّیات نهایت ندارد و علوم اسرار هم نهایت ندارد و تن را خطاب «برون شو» می‌رسد، که او را در آن حظّی نیست.

و شارحان جان را به روح حمل کردند و جان فشانی کنایت از بذل روح و آفتاب معنوی مستعار به اشخاص قابله این داشتند.

و حاصل آنکه سالکان را از بذل روح و نثار، آن جهان کهنه نو می‌شود. یعنی اوصاف بشریت مبدّل به اوصاف الهیه می‌شوند و بیت ثالث را اشارت به تجدّد امثال دارند و در این تقریر بُعد است در اطلاق آفتاب بر اشخاص قابله، که ذهن را انتقال اصلا نیست.

در وجود آدمی جان و روان　　　می‌رسد از غیب چون آب روان

.....

تفسیر دعای آن دو فرشته، که هر روز بر سر بازار منادی کنند: «اللّهمّ اعط کلّ منفق خلفا اللّهمّ اعط کلّ ممسک تلفا» در بیان آنکه منفق مجاهد راه حقّ است، نه مسرف راه هوا

این حدیث مروی است در صحیحین: «ای اللّه هر منفق سخی را خلف بده، ای اللّه هر ممسک بخیل را تلف بده».

ظاهر آن است که مراد از خلف، خلف در آخرت و از تلف، تلف در آخرت و یا خلف، تلف سال در دنیا مراد باشد و جایی که خلف دیده نمی‌شود، شاید به جهت آن باشد که انفاق از مال مملوک وی در واقع نباشد و یا صرف در غیر محلّ واقع شده باشد و می‌تواند که خلف آن انفاق پیدا شدن خلق حسن باشد و از تلف، تلف خلق حُسن و پیدا شدن خلق ذمیم باشد و یا مطلق مراد باشد و ظاهر است از حدیث که ملک متمثّل شده، نداء می‌کند.

چنانکه لفظ بازار مساعد است به آن و بعض اهل تصوّف می‌گویند که قوّت ملکیه که در انسان است، نداء می‌دهد و این نداء در هر شخص هر وقت است.

پس کسی که گوش دل وی کر نباشد او می‌شنود و این قول اظهر است و بر قول اوّل ضرور است، که باید گفت که نداء این ملک در عالم ملکوت است. اگر در این عالم بودی، همه کس شنیدی. چنانکه جبرئیل که متمثّل شده، آمده و سؤال از ایمان و اسلام کردند، همهٔ حاضران شنیدند که نداء او در این عالم بود.

ای خدایا منفقان را سیر دار　　　هر درم شان را عوض ده صد هزار

یعنی عوض‌های کثیره بده و این مصراع ظاهر در آن است که عوض اخروی مراد است.

منفق و ممسک محلّ بین به بود　　　چون محلّ باشد مؤثّر می‌شود

یعنی انفاق، بر مصرف و امساک، از غیر مصرف می‌باید و انفاق بر غیر مصرف سود ندهد، بلکه ضارّ افتد، اگر انفاق در معصیت باشد.

کاشتران قربان همی کردند تا　　　چیره گردد تیغشان بر مصطفی

/۷۹/ .....

در نبی انذار اهل غفلت است کآن همه انفاق‌هاشان حسرت[1] است

قال اللّه تعالی: «إِنَّ اَلَّذِینَ کفَرُوا ینْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ لِیصُدُّوا عَنْ سَبِیلِ اَللّهِ فَسَینْفِقُونَها ثُمَّ تَکونُ عَلَیهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ یغْلَبُونَ»(انفال: ۳۶)؛ به درستی که کسانی که کافر شدند، خرج می‌کنند اموال خود را، تا که بازدارند مردمان را از راه خدا، که ایمان است. پس قریب است که انفاق خواهند کرد. پس خواهد شد آن انفاق بر ایشان حسرت دارد از آخرت و بعد آن این سخن است که آن منفقان مغلوب شوند و مقتول و منهوب شوند.

قربانی کردن سروران عرب به امید قبول افتادن

بهر آن مؤمن همی گوید ز بیم در نماز اهد الصّراط المستقیم

یعنی با وجود آنکه نماز فعل خیر است، مؤمن در نماز «اِهْدِنَا اَلصِّراطَ اَلْمُسْتَقِیمَ»(حمد: ۶)، می‌گوید و واجب است گفتن آن، برای ترسیدن از تباهی نیت، که از آن شرّ گردد. چنانکه قربان فی نفسه خیر بود، از فساد نیت شرّ و حسرت شد بر ایشان.

بدان که در این آیت، صراط مستقیم مبین است به صراط منعم علیهم و «صِراطَ اَلَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیهِمْ»(حمد: ۷)، بدل است از مستقیم و بدل مقصود بالنسبة باشد و معنی آیت آن است که هدایت کن مرا صراط مستقیم، که صراط آن کسان است که انعام کردی بر ایشان به دادن ایمان و قرب نزد خود و آن انبیاءاند. مراد نیست آن صراط مستقیم که مر ربّ راست که ناصیهٔ عبد گرفته بر آن صراط می‌رود، چنانکه در کریمه: «ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِیتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ»(هود: ۵۶)؛ واقع است. نیست هیچ دابّه که بر زمین دبیب[2] می‌کند، مگر آنکه او راست اخذ پیشانی او را. به درستی که ربّ من بر صراط مستقیم است، به آن صراط می‌برد و این صراط ربّ عامّ است مر مؤمن را و کافر را که ربّ کافر اسم مضل او بر صراط خود که ضلال است می‌برد.

هرکه کارد کرد انبارش تهی لیکش اندر مزرعه باشد بهی

.....

وآنکه در انبار ماند و صرفه کرد اسپش و موش حوادثهاش خورد

---

۱. در اصل: حیرت.

۲. در اصل: دبیت.

.....

این جهان نفی است در اثبات جو　　　صورتت صفر است در معنات جو

صفر، خالی را گویند و مراد از این جهان، صور ممکنات‌اند و ممکنات در ذات خود معدوم‌اند و اثبات عبارت از ذات حقّ، که او خود وجود توست. یعنی این صور ممکنات از لحاظ خود فانی کن و ذات حقّ بجو و صورت تو خالی است، آن را بگذار و معنی خود را که ذات حقّ اوست، بجو در خود.

جان شور و تلخ پیش تیغ بر　　　جان چون دریای شیرین را بخر

یعنی جان تو که از غلبهٔ نفس و اوصاف تن شور و تلخ شده، آن را فانی ساز. بعد این فنا بقا خواهی یافت و در این بقاء، جان تو مثل دریای شیرین خواهد شد، مشتمل بر معارف و اسرار که به آن حیات دائمه است.

قصّهٔ خلیفه که در کرم در زمان خود از حاتم گذشته بود

بحر و کان بخشش‌اش صاف آمده　　　داد او از قاف تا قاف آمده

یعنی خالی گشته.

از عطایش بحر و کان در زلزله　　　سوی جودش قافله در قافله

یعنی بحر و کان عاجز آمدند و در لغزش آمدند که دریا چیزی نخواهد ماند.

قصّهٔ اعرابی درویش و ماجرا کردن زن به آواز فقر و درویشی

خویش بیگانه شده از ما رمان　　　بر مثال سامری از مردمان

سامری شخصی بود از بنی اسرائیل. قصّه‌اش آن است که سامری همراه موسی علیه‌السلام بود در بنی اسرائیل. در روز غرق فرعون جبرئیل را دید که گیاه خشک در زیر سم اسب او می‌آمد، سبز می‌شد. پس ندانست که خاصّه این احیاء است. اندکی خاک از زیر سم برداشت و او را پیش خود نهاد. چون موسی علیه‌السلام به‌طور رفت و هارون علیه‌السلام را خلیفهٔ خود ساخت، سامری از مال از فرعونیان که نزد بنی اسرائیل بود، گرفته آن زر را مایع ساخته و قالب گوساله که او ساخته بود، انداخت و خاک را که از زیر سم گرفته بود، در آن از مایع[1] زر انداخت. آن زر به شکل گوساله شد به سبب آنکه قالب

۱. مائع بکسر همزه که حرف سوم است و عین مهمله هر چیز که رقیق باشد مثل روغن و سرکه و شهد و مثله (از مدار و غیاث).

گوساله بود و زنده شد به سبب آن خاک و آواز می‌کرد مثل آواز گوساله و با قوم بنی اسرائیل گفت که: این اله موسی است که موسی از آن نسیان کرده، رفت. اکثر بنی اسرائیل عبادت آن گوساله کردند و هارون علیه‌السلام منع کرد، منعشان سودمند نشد.

چون موسی علیه‌السلام آمد و دید آنچه که بنی اسرائیل در آن افتادند و از حال سامری آگاه شد، بر وی دعا فرمود، که منفرد در بادیه ماند و اگر کسی او را مساس کند، در رنج افتد. پس حال به این شد که اگر کسی نزدیک وی می‌آید، می‌گفت مرا مساس نکنید و اگر احیانا کسی او را مساس می‌کرد، هر دو را تب عارض می‌شد. پس او در بادیه پریشان می‌گشت، کسی نزدیک او نمی‌آید و از وی زیان می‌شد و او از خلق دور می‌ماند.

گر بخواهم از کسی یک مشت نسک　　　مر مرا گوید خمش کن مرگ و جسک

نسک: به نون، عدس. جسک: با جیم مفتوح، رنج و بلا.

مر عرب را فخر و عزّ است و عطا　　　در عرب ما همچو خطّ اندر خطا

.....

چه خطا ما بی‌خطا در آتشیم　　　چه نوا ما درد و غم را مفرشیم

.....

لیک مهمان چون درآید بی‌ثبوت　　　و آنکه کفش میهمان سازیم قوت

ساختن کفش مهمان، زوال آبروست و حاصل آنکه چون مهمان آید نزد ما، بی‌آبرو بشویم و چنان شوم که مهمان مرا کفش زده است.

مغرور شدن مریدان محتاج و تشبیه به مدّعیان مزوّر و ایشان را شیخ واصل پنداشتن و نقد را از نقل نادانستن و نیافتن /۸۰/

همچو اعمش کاو کند داروی چشم　　　چه کشد در چشم‌ها الّا که پشم

.....

ظاهر ما چون درون مدّعی　　　در دلش ظلمت زبانش شعشعی

شعشع: روشنی و یاء نسبت است، یعنی صاحب نور و شعشعی بودن زبان کنایت از برآمدن سخنان روشن از زبان و حاصل آنکه ظاهر ما چنین از فقر و فاقه مظلم است، که درون مدّعی ظلمت دارد.

حرف درویشان بدزدد مرد دون تا بخواند بر سلیمی او فسون

درویش: فارسی فقیر و فقراء یک نوع از اولیاءاند و اینجا مراد، مطلق ولیّ است و سلیم: عبارت از مار گزنده است، برای شخصی که گرفتار نفس است و بعضی سلیم را بر سلیم از عقل حمل کرده‌اند، یعنی احمق و حاصل آنکه کلام اولیا را دزدیده گرفته و بر آن نفس و با احمقان آن سخنان بیان می‌نمایند، تا آنها حسن ظنّ با ایشان پیدا کرده، در دام ایشان به اغواء نفس شیطان و به حماقت خود افتند.

خورده گیرد در سخن بر بایزید ننگ دارد از درون او یزید

یعنی از زبان بر اولیاء طعن می‌کند و از حال باطن او اشقیان ننگ دارند، که او در باطن شقاوت کامله دارد و در نسخه‌ها بعد این بیت این بیت یافته می‌شود:

هرکه داند[1] مرد را چون بایزید روز محشر حشر گردد با یزید

و محمّدرضا و غیر وی از ملحقات شمرده‌اند و نیز هرکه او را عارف مثل ابویزید دانست، او بعد جهد خطا کرد و در انقیاد نیت نیک دارد. پس می‌باید که اجر نیت نیک داده شود.

و در کلام بزرگان واقع است که: «نیة المؤمن خیر من عمله». پس حشر او با اشقی النّاس که یزید است چگونه شود و اگر گفته شود که مقلّد مزوّر دشمنی با اولیاء پیدا کرده، از این جهت حشر او با یزید شود، پس گفته آید که این واقعی نیست، که او معتقد مزوّر شد به جهت دانستن مزوّر را ولیّ و او با اولیاء دیگر عداوت ندارد و نیست مگر آنکه امروز اعتقاد ولایت دارد از خطا.

پس چگونه مأخوذ شود، بلکه مأجور شود و بر تقدیر تسلیم آنکه قول وی دشمن بعض اولیاء شده، پس ولایت آن دلیل قطعی نیست و او اجتهاد و کوشش کرد، این مزوّر را ولیّ دانست و گفته آن مزوّر تو را و او حقّ است. پس این بغض اللّه است، پس چگونه مأخوذ شود؟

آری اگر دشمن شد مر اولیاء و مقطوع الولایة را چون صحابه و آن اولیاء که ولایت ایشان مجمع علیه است، چون شیخ محی‌الدین عبدالقادر جیلانی قدّس‌سرّه و امثال ایشان، پس البتّه حشر او در اشقیاء شود.

لیکن مزوّر به دشمنی آنها نخواهد کرد البتّه، بلکه او حکم خواهد کرد به اکرام ایشان و در بیعت این مزوّر او اتباع به کتاب کرده: «وَ اِبْتَغُوا إِلَيهِ اَلْوَسِيلَةَ»(مائده: ۳۵)، که در وسیله دانستن مزوّر، خاطی است، پس مأجور و محشور با اشقیاء نشود.

---

۱. در اصل: دارد.

پس مضمون این بیت را دلیل نیست و حقّ همان است که این بیت ملحق است، مگر آنکه گفته شود که از اتباع مزوّر حاصل نخواهد شد، مگر تزویر و فساد عقائد. پس حشر او با شقیّ شود و اگر از اتباع، خلل در عقاید و تزویر پیدا نشود، او مأجور است و حشر او با محبّان حقّ است، چنانکه می‌فرماید:

لیک نادر طالب آمد کز فروغ　　　در حقّ آن نافع آید آن دروغ

در بیان آنکه نادر افتد که مریدی در مدّعی مزوّر اعتقاد کند به صدق و به مقامی رسد که شیخش به خواب ندیده باشد و آب و آتش او را گزند نرساند و شیخش را گزند رساند، ولی نادر است[1]

دیر باید تا که سرّ آدمی　　　آشکارا گردد از بیش و کمی

......

چون تحرّی در دل شب قبله را　　　قبله‌ای نی و آن نماز او را روا[2]

......

صبر فرمودن اعرابی، زن خود را

شوی گفتش چند جویی دخل و کشت[3]　　　خود چه ماند از عمر افزون‌تر گذشت

......

اندر این عالم هزاران جانور　　　می‌زید خوش عیش بی زیر و زبر[4]

......

شکر می‌گوید خدا را فاخته　　　بر درخت و برگ شب ناساخته

برگ شب عبارت است از توشه و سامان برای شب.

نخوت و دعویّ و کبر و ترّهات　　　دور کن از دل که تا یابی نجات

النّخوات الافتخار و ترّهات جمع ترهة به ضمّ اول، یعنی باطل، کذا فی القاموس و در قاموس نیز گفته و یا در اصل زمین قفر را گویند، نیز همین مستعار شده برای اباطل و اقاویل گذشته و در قاموس

---

۱. شارح این عنوان را در جای اصلی خود قرار نداده و آن را جابجا کرده است. زیرا گمان کرده که شرح بیت مذکور با این عنوان سازگارتر است. در حالیکه عنوان قبلی نیز با این عنوان هم معنی است. مصحح

۲. موافق مذهب حنفی است.

۳. کشت: به کاف اعجمی مفتوحه، در اینجا به معنی چرخ است.

٤. بی‌زیر و زبر: ای بی‌محنت و تردّد.

معانی دیگر کثیره ذکر کرده، که مناسب مقام نیست.

هم چنین از پشه گیری تا به فیل　　　شد عیال اللّه و حقّ نعم المعیل

.....

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست　　　از غبار گرد باد بود ماست

در نفحات در احوال مولوی قدّس‌سرّه مسطور است که یکی از اصحاب را غمناک دید، فرمود همه دلتنگی از دل نهاد که بر این عالم است، هر دمی که آزاد باشی از این جهان، وجود را غریب دانی و در هر رنگ که بنگری و هر مزه که بچشی، دانی که به آن نمایی و جای دیگر روی هیچ دلتنگ نباشی.

این غمان بیخ کن چون داس ماست　　　این چنین شد و آنچنان وسواس ماست

داس: در لغت عرب به معنی خرمنگاه است و اهل فرس استعمال کند در مدوس که درود می‌کند غلّه را.

وآنکه هر رنجی ز مردن پاره‌ای است　　　جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ای است

یعنی قدرت بر رفع رنج نداری، که محکوم قضا هستی. پس به آن راضی باید بود و در بیت ثانی می‌فرمایند که چون از رنج گزیر نیست، پس البتّه از موت گریز نخواهد شد و آمدن مرگ نصب العین باید داشت، تا که موت شیرین شود.

هرکه شیرین می‌زید او تلخ مرد　　　هرکه او تن را پرستد جان نبرد

.....

شب گذشت و صبح آمد ای ثمر[1]　　　چند این افسانه را گیری ز سر

ثمر نام زن اعرابی است و در بعض نسخ «ای قمر» واقع شده. حال آنکه عمر که مثال شب است، گذشت و موت که صبح است قریب رسید. این افسانهٔ شکایت فقیر را تا چند گیری، باید که از این قول بازآیی.

تو جوان بودی و قانع‌تر شدی　　　زر طلب گشتی خود اوّل زر بدی

محمّدرضا گفته که: در عرف روم بی‌عیب را ستایش کنند، که فلان کس زر خالص است و بعض

---

۱. ثمر: گویند نام زن اعرابی است و در بعضی نسخ به جای ثمر، قمر واقع است. یعنی ای مثل قمر. مضمون این بیت مطابق دو بیت امیر خسرو است:

«ریخت دندان تو، در فکر لب و نانی هنوز = مهرهٔ بازیچه و وسواس شیطانی هنوز»

«شد بناگوشت سفید و ظلمت غفلت به جانت = صبح روشن گشت در خوابی، پریشانی هنوز».

شرّاح گفته‌اند: مثل زر درخشان و جمیل بودی. /۸۲/

رز بدی پر میوه چون کاسد شدی　　　وقت میوه پختنت فاسد شدی

نصیحت کردن زن مر شوی را که سخن افزون از قدم و مقام خود مگو، که: «لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ» که این سخن‌ها اگرچه راست است، امّا این مقام تو را نیست و سخن فوق مقام زیان آرد

معنی آیه آن است که: برای چه می‌گویند آنچه خود نمی‌کنند[1] و قول مطابق فعل می‌باید. هرچه به دیگران بفرماید، اوّل خود عمل به آن بکند. این‌چنین منقول است از حضرت عبداللّه بن عباس رضی‌اللّه‌عنه و بر این واقع است قول حافظ شیرازی قدّس‌سرّه:

واعظان کاین جلوه بر محراب و منبر می‌کنند　　　چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس بازپرس　　　توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

و علما می‌گویند: مقصود در آیت ذمّ ترک عمل به مقتضی قول است، نه ذمّ وعظ که امر بالمعروف است و امر به معروف، واجب دیگر و عمل به معروف، واجب دیگر است.

پس از ترک یک واجب، ترک کردن واجب آخر لازم نمی‌تواند شد و اتیان به واجب سبب ترک واجب آخر مذموم نمی‌تواند شد.

و بعض معنی آیه این‌چنین می‌گویند که: مراد از قول وعده است و حاصل آنکه چرا وعده می‌کنید آن چیزی را که نمی‌کنید. یعنی خلاف وعده چرا می‌کنید. پس ذمّ خلاف وعده است و معنی اوّل الصق به مقام است.

ترّهات از دعوی و دعوت مگو　　　رو سخن از کبر و از نخوت مگو

.....

نخوت و دعویّ و کبر و ترّهات　　　دور کن از دل که تا یابی نجات

.....

چند آخر دعوی و باد و بروت　　　ای تو را خانه چو بیت العنکبوت

در مصراع ثانی اشارت است: «إِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُیوتِ لَبَیتُ ٱلْعَنْکبُوتِ»(عنکبوت: ٤١)؛ به درستی که سست‌تر خانه‌ها خانهٔ عنکبوت است.

---

۱. در اصل: می‌کنند.

از قناعت کی تو جان افروختی　　　از قناعت‌ها تو نام آموختی

.....

گفت پیغمبر قناعت چیست گنج　　　گنج را تو وا نمی‌دانی ز رنج

یعنی در حدیث واقع است که قناعت، مال و گنج عظیم است، که کم نمی‌شود، به خلاف مال و دراهم و دنانیر و غیر آن، که کم و خرج[۱] می‌شود و قناعت آن است که قلب ساکن باشد در حال افلاس، چنانکه در توانگری ساکن می‌باشد و چون در افلاس سکون نشد و رنج رسیدن آن قناعت نیست، بلکه رنج قلب است که شرارت پیدا می‌کند و چون افلاس به این وجه باشد، از آن افلاس پناه باید جست.

گو مخوانم جفت و کمتر زن بغل　　　جفت انصافم، نیم جفت دغل

بغل زدن کنایت است از مسخرگی کردن. چنین گفته محمّدرضا یعنی جفت که مرا می‌خوانی از استهزاء و مسخرگی است.

با سگان بر استخوان در چالشی[۲]　　　چون نی اشکم تهی در نالشی

.....

عقل خود را از من افزون دیده‌ای　　　مزمن[۳] کم عقل را چون دیده‌ای

.....

چونکه عقل تو عقیله‌مردم است　　　آن نه عقل است آنکه مار و کژدم است

عقیله: پایبند.

زن از این‌گونه خشن[٤] گفتارها　　　خواند بر شوی خود او طومارها

.....

---

۱. در اصل: چرچ.

۲. چالش: به جیم فارسی، جنگ و پیکار.

۳. مزمن: به ضمّ میم اوّل و سکون ثانی و میم دوم مکسوره، جا مانده. یعنی کسی که دست و پا نداشته باشد.

٤. خشن: اینجا به معنی درشت است، به فتح خاء و شین معجمه.

نصیحت مرد، زن را که در فقیران به خواری منگر و در کار حقّ به گمان کمال نگر و طعنه مزن در فقر فقیران و شکر کن در فقر

گفت ای زن تو زنی یا بوالحزن   فقر فخر آمد مرا بر سر مزن

لفظ مرا اگر متعلّق به ما قبل خود است. پس معنی آن است که فقر[1] ما فخر تو [است] بر سر خود مزن و قایم مکن بحصول و اگر متعلق بما بعد است که پس معنی آن است که فقر ما فخر است در نفس الامر، مرا طعنه به آن مکن.

در این بیت اشارت است به حدیثی که روایت کرده‌اند بعض اهل تصوّف از رسول(ص):

«الفقر فخری» و معنی آن ثابت است، چنانکه در خبر صحیح ثابت است که مختار گردانید مرا، میان آنکه باشم من نبیّ ملک یا نبیّ فقیر. پس اختیار کردم که نبیّ فقیر باشم و اکثر آن بودن فقر فخر متوجّه به این وجه نمودند که فقر با قناعت و رضا لازم است و آن موجب وصول به مراتب رفیعه است و مانع است در اکثر از حظوظ نفسانیه به خلاف غنی که در اکثر مانع رفعت مرتبه و موقع است در حظوظ نفسانیه و ثواب فقرا بیشتر است از ثواب اغنیا، که فقرا داخل شوند جنّت را قبل اغنیا، اگرچه در اعمال مساوی باشند.

اینکه گفته شد اکثری است نه کلّی، زیرا که اگر شخصی را به خواهش حقّ بی‌طلب از وی و یا با طلب ما در دو امر الهی به طلب ملک و غنا رسید، او را به وجهی مانع از رسیدن به مقامات علّیه و این فضل نیست، آن فقراء که به این مرتبه نرسیدند.

چنانکه حضرت سلیمان علیه‌السلام ملک و غنی بودند و به مقام عالی رسیدند و غنی هیچ ضرر به مقام ایشان نکرد و حضرت سلیمان علیه‌السلام که دعا کرده بود برای یافت ملک، چنین که غیر را سزاوار نباشد، به امر الهی بود. چنانکه شیخ اکبر نصّ فرمودند بر آن در فصوص الحکم.

و پس در این طلب متمثّل امر الهی بودند، مأجور خواهند شد بر این طلب و همچنین بعض عارفان اغنیا بودند و غنا به ایشان ضرر نرسانید در مقامات ایشان.

و اینکه گفته شد در وجه بودن فقر، فخر مناسب و ملاصق است به آنکه مولوی قدّس‌سرّه در بیان

---

۱. در اصل: فخر.

آن است و اینجا سرّی است، که از این حقیقت این حدیث و حدیثی که ذکر کردیم، معلوم خواهد شد و آن، آن است که مقام عبدیت، فوق همهٔ مقامات ولایت است و آن استیفاء حقوق عبدیت است و صاحب این مقام نمی‌بیند چیزی را در ملک خود، تا اینکه جامهٔ ملبوس را ملک خود نمی‌داند، زیرا که عبد مالک نمی‌تواند شد و همهٔ اشیاء را ملک اللّه می‌بیند و خود تصرّف نمی‌کند، مگر به امر سید و به وجهی ترک نمی‌کند حقیّ را از حقوق عبدیت و این مقام محمّد بود صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در ولایت و بود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم عبد محض و اللّه تعالی تعبیر فرمود از آن سرور(ص)، رسید.

و بود این مقام به حضرت امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق رضی‌اللّه‌عنه و او رضی‌اللّه‌عنه قائم شد در این مقام و اوامر و نواهی که بر رسول(ص) نازل می‌شد، می‌گرفت حضرت ابوبکر صدّیق از حقّ بلا واسطه و می‌شنود و از اللّه تعالی آنچه می‌شنود رسول صلی اللّه علیه و آله و سلّم از اللّه تعالی.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرموده‌اند که: به جهت قیام حضرت ابوبکر صدّیق به این مقام مستحقّ شد امامت را و کسی که بیعت کرد ایشان را، بیعت به بصیرت مقام وی کرد و حضرت ابوبکر صدّیق رضی‌اللّه‌عنه از آن کسانند که دعوت کرد او را اللّه تعالی و واسطه از میان برخاست و وی رضی‌اللّه‌عنه سماع نمود دعوت حقّ را از حقّ.

و نیز شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمود که: من ذائق این مقام شدم به ذوقی که می‌دانم از نفس خود و نشنیده‌ام از هیچ [کس] از آن کسان که سابق از من گذشته‌اند که ذائق این مقام شده باشند بعد حضرت ابوبکر مگر از یک رجل از رجال رسالهٔ قشیریه.

و اینکه ذکر کرده شده مجمل است و تفصیل آن باید طلبید از وصل ثالث از باب پانصدوپنجاه‌ونهم[1] از فتوحات مکیه.

و چون دانستی که مقام عبدیت مقام اعلی است و عبدیت را فقر و ذلّت لازم است، پس صاحب این مقام خود را فقیر می‌بیند در کلّ حال و ذلیل می‌بیند خود را «بَینَ یدَی اَللّهِ».

و این فقر و ذلّت عین عزّت وی است و موجب رفعت عظیم است و لهذا فرمود که: فقر، فخر من

---

۱. در اصل: سه صد و هشست و نهم و از باب یکصد و سوم. این آدرس غلط و نامفهوم است. ر. ک: ابن عربی، الفتوحات المکیة: ج۳، ص۳۷۲.

است و این فخر او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ظاهر شود به روز قیامت بر همهٔ کسان و از این فقر، سیدالاوّلین‌والآخرین گشت و همه مأمور به اتباع او شدند(ص). /۸۳/

مرد حقّ باشد به مانند بصر　　　پس برهنه به که پوشیده نظر

.....

خواجه در عیب است غرقه تا به گوش　　　خواجه را مال است و مالش عیب پوش

.....

کز طمع عیبش نبیند طامعی　　　گشت دل‌ها را طمع‌ها جامعی

یعنی طمع‌ها و دل‌های آن مردم را جامع‌اند بر حکم واحد، که بزرگی به مال است. پس مال‌دار اگرچه صاحب عیب بود، عیب آنها در نظر طامعان پوشیده می‌باشد و او را بزرگ و کلان می‌دانند.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: حاصل آنکه طمع دل‌ها را شامل است، کم کسی از طمع خالی است.

و محمّدرضا گفته: حاصل آنکه طمع جامع است جایع و مال‌دار را، که جایع از طمع مال‌دار الفت می‌کرد. در هر دو تقدیر با مصراع اوّل ربطی ظاهر نمی‌شود.

کار درویشی ورای فهم توست　　　سوی درویشان بمنگر سست سست

نیست مراد از درویشی احتیاج به مال و سرگردانی برای آن، چنانکه در مفلسان الیوم موجود است، بلکه مراد آن صابر است که در همهٔ امور، خود را فقیر و محتاج بیند به سوی او سبحانه و این احتیاج نصب العین دارد و از فقدان مال مشوّش نگردد، که می‌بیند سید خود را مالک الملک.

این درویشی ورای فهم عامّه است و در این درویشان سست نباید نگریست و بر این درویش عطاء معارف می‌رسد.

زآنکه درویشی ورای کارهاست　　　دم به دم از حقّ مر ایشان را عطاست

.....

حقّ تعالی عادل است و عادلان　　　کی کنند استمگری بر بیدلان

.....

آن یکی را نعمت و کالا دهند　　　وین دگر را بر سر آتش نهند

بیان ستمگری است، پس نشاید بر حقّ این گمان بردن و در بیت ثانی دعا بر آن کس می‌کند که این گمان دارد بر حقّ سبحانه.

آتشش سوزد که دارد این گمان　　　بر خدای خالق هر دو جهان

.....

حاش للّه کاین طمع از خلق نیست　　　از قناعت در دل من عالمی است

در این کلام اشارت است به آنکه طمع از حقّ داشتن منافی قناعت و صبر نیست و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ ایّوبی فرموده‌اند که: شکوی به سوی اللّه تعالی منافی صبر نیست، زیرا که اللّه تعالی در حقّ ایّوب علیه‌السلام فرمود: «إِنّا وَجَدْناهُ صابِراً»(ص: ٤٤)؛ به درستی که یافتم ایّوب را صابر، با وجود آنکه شکوای مرض خود به سوی اللّه سبحانه کرده بود و دعای صحّت بدنی خود نمود.

از سر امرودبن بینی چنان　　　زآن فرود آ تا نماند این گمان

امرودبن: درخت امرود. فرود آمدن از امرودبن: کنایت است از تخمین و ظنّ گذشتن.

و حاصل بیت ثانی آن است که مادام که در تخمین و ظنّ گرفتاری حقیقت امر را مصدّق نشوی، چنانکه تا تو خانه گردان می‌بینی.

و شیخ ولی‌محمّد کنایت فرود آمد از امرودبن، از گذشتن از تعین خود نموده و این اگرچه فی نفسه صحیح است، لیکن در این مقام خوب چسبان نمی‌شود.

در بیان آنکه جنبیدن هرکسی از آنجاست که ولیّ است. هرکسی از چنبرهٔ وجود خود بیند، تابهٔ کبود آفتاب را کبود نماید و تابهٔ سرخ، سرخ و چون تابه‌ها از رنگ بیرون آید، سپید شود و از همهٔ تابه‌های دیگر او راست‌گوی‌تر باشد

گفت احمد مر ورا که راستی　　　راست گفتی گرچه کارافزاستی[1]

کارافزا: بوالفضول در سخن. یعنی در سخن بوالفضولی کردی، که آنچه دیدی نسبت به من کردی، که آن وصف تو بود.

گفت من آئینه‌ام مصقول دست　　　ترک و هندو در من آن بیند که است

یعنی من آئینهٔ صیقل کردهٔ حقّ هستم، که من منزّه از عیوب گشتم به حسب فطرت خود. هر کسی

---

۱. کارافزا: فضول و هزل (در اصل: هز را) گو و راست گویی ابوجهل نظر بر ید اوست.

که می‌بیند مرا، به قدر استعداد اوصاف خود می‌بیند و آنچه که من هستم نمی‌بیند، مگر کسی که مصقول شده باشد.

امتحان کن فقر را روزی دو تو   تا به فقر اندر غنا بینی دو تو

یعنی فقر را روز چند امتحان کن و بر آن صابر باش، تا در عین فقر گنج غنا یابی و آن، غنا به حقّ هست.

گر سخن‌کش مایم اندر انجمن   بشکفم مانند گلهای چمن

ور سخن‌کش بینمت ای زن به مرد   معنی از بیشم گریزد همچو درد

...../۸٤/

مشک را حقّ بیهده خوش‌دم نکرد   بهر حسّ کرد و پی اخشم نکرد

.....

حقّ زمین و آسمان برساخته‌ست   در میان بس نار و نور افراخته‌ست

.....

مرد سُفلی دشمن بالا بود   مشتریّ هر مکان پیدا بود

.....

گر جهان را پر دُر مکنون کنم   روزی تو چون نباشد چون کنم

.....

مراعات کردن زن، شوی را و استغفار نمودن از گفتهٔ خود

زن چو دید او را که تند و توسن است   گشت گریان گریه خود دام زن است

توسن: اسب سرکش را گویند.

زن درآمد در طریق نیستی   گفت من خاک شمایم نی ستی

یعنی در طریق فنای اوصاف. و ظاهر آن است که مراد، نیاز است و «ستی» مخفف ستدی، یعنی من قابل گفتن ستدی نیستم.

جان تو کز بهر خویشم نیست این   از برای توست این بانگ و حَنین

یعنی جان تو قسم من است.

جان من و اللّه بهر خویش تو　　　هر نفس خواهد که میرد پیش تو

«خویش» یگانه. ظاهر آن است که اینجا مراد، ذات است از خویش و حاصل آنکه ذات من برای ذات تو هر نفس خواهد که پیش تو میرد.

تو که در جان و دلم جا می‌کنی　　　زینقدر از من تبرّا می‌کنی

اصل لفظ تبرّی است به معنی بیزار و دشمن شدن. لیکن فارسیان تبرّا با الف استعمال می‌کنند.

یاد می‌کن آن زمانی را که من　　　چون صنم بودم تو بودی چون شمن

.....

بنده بر وفق تو دل افروخته‌ست　　　هرچه گویی پخته گوید سوخته‌ست

.....

من سِپاناخ و تو بر پاچم پزی　　　یا ترش‌ها یا که شیرین می‌سَزی

سپاناخ و اسپاناخ: از قسم بقول[1] است، به هندی پالک گویند. شاید در آن دیار شیرین کرده هم می‌پزنده باشند و حاصل آنکه من مثل اسپاناخ پیش تو هستم، خواه با من ترش باش یا شیرین باش.

گر تو از من عذر خواهی هست سِرّ　　　با تو بی‌من او شفیعی مستمر

یعنی اگر تو از من عذر خواهی، سرّی هست در تو، به یمن او شفیع مستمر است مرا، احتیاج شفاعت دیگری نیست و بیت ثانی تفسیر این بیت است.

شد از آن باران یکی برقی پدید　　　زد شراری بر دل مرد وحید

یعنی از باران اشک او یک سوز برق از آن پیدا شد، این سوز و آتش در دل مرد که یگانه است در اخلاق.

زین نسق می‌گفت با لطف گشاد[2]　　　در میانه گریه بر وی اوفتاد

.....

شد از آن باران یکی برقی پدید　　　زو شراری بر دل مرد وحید

...... /۸۵/

---

۱. (ع اِ) جِ بقل. تره و سبزی و هر سبز مأکول. ج، بقولات. (دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه: ص۴۴۸).

۲. گشاد به معنی خوش و خوشی آمده.

زُینَ لِلنّاس حقّ آراسته‌ست　　　آنچه حقّ آراست چون تانند رست

قال اللّه تعالی: «زُینَ لِلنّاسِ حُبُّ اَلشَّهَواتِ مِنَ اَلنِّساءِ وَ اَلْبَنِینَ»(آل عمران: ١٤)؛ زینت داده شد از جانب حقّ سبحانه [و] تعالی مر انسان را حبّ مشتهیات را از زنان و پسران و چون حقّ این حبّ را آفرید، پس چگونه مرد محبّ زن نباشد.

چون پی «یسکن اِلَیها»ش آفرید　　　کی تواند آدم از حوّا برید

قال اللّه تعالی: «هُوَ اَلَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِیَسْکُنَ إِلَیها»(اعراف: ۱۸۹)؛ آن اللّه است که پیدا کرد شما را از نفس واحد که آدم است علیه‌السلام و پیدا کرد از وی زوجهٔ او را برای اینکه آرام گیرد به او و الفت پذیرد با او.

و حاصل آنکه زن را حقّ برای آرام و الفت آفرید. پس البتّه مرد را با زن الفت شود و محبّ او باشد.

آنکه عالم مست گفتش آمدی　　　کلِّمینی یا حُمَیرا می‌زدی

یعنی آنکه برگزیدهٔ خلایق بود و در عالم قول وی تأثیر می‌کرد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مشتاق کلام امّ‌المؤمنین شدی و از وی تکلّم خواستی. این همه از حبّ نساء بود و این حبّ از تحبیب الهی بود، نه همچو حبّ عامّه، چنانکه خواهی و آن است.

و محمّدرضا گفته چون حال بر آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم غالب شدی، برای افاقه با عایشه رضی‌اللّه‌عنها هم‌سخن شدی و این‌چنین نیست، بلکه طلب سخن برای آن بود که در وی مشاهدهٔ حقّ می‌کردی و سخن حقّ از لب مبارک او شنیدی.

آب غالب شد بر آتش از نهیب　　　ز آتش او جوشد که باشد در حجیب

چونکه دیگی حائل آید هر دو را　　　نیست کرد آن آب را کردش هوا

ظاهرا بر زن چون آب از غالبی　　　باطنا مغلوب و زن را طالبی

این چنین خاصیّتی در آدمی است　　　مهر حیوان را کم است آن از کمی است

معنی همان است که شیخ افضل گفته که: زن و مرد را به آب و آتش تشبیه داده‌اند و فرمودند که: آب بر آتش غالب است که او را می‌کشد و این وقتی است که آب در حجاب نباشد و چون در دیگی پنهان بود و آتش نزدیک او نهد، آن آب مغلوب آتش گردد و آن آتش آب را هوا کند و همچنین مرد اگرچه به ظاهر غالب است بر زن، امّا چونکه محجوب به عشق اوست، در باطن مغلوب زن است.

در بیان این خبر: «انهنّ یغلبن العاقل و یغلبهنّ الجاهل»

به درستی که آن زنان غالب می‌شوند بر عاقل و غالب می‌شود بر زنان جاهل. می‌شاید که از عاقل آن کس مراد باشد که حقائق مکشوف است بر آن، که از حقیقت زن واقف است و در زن آن سرّ بیند که منقاد او گردد و در صحیحین است:

«ما رأیت من ناقصات عقل اذهب للبّ الرجل الجازم من إحداکنّ».

ندیده‌ام هیچ ناقصات عقل و دین را که زیاد برنده باشد عقل رجل عاقل را از زنان.

مهر و رقّت وصف انسانی بود　　　خشم و شهوت وصف حیوانی بود

.....

پرتو حقّ است آن معشوق نیست　　　خالق است آن گوییا مخلوق نیست

بدان که زن بر صورت مرد است، چنانکه مرد به صورت اللّه است، که جامع جمیع اسماء و صفات است. پس زن آئینهٔ آئینهٔ اللّه است. پس صورت الهیه از مرد منعکس شده، در زن پدید است و این انعکاس، شأن دیگر پیدا می‌کند و زن منفعل از مرد است، که بر صورت اوست و مرد در وقت جماع که اعظم وصلت است میان مرد و زن، فاعل است در زن و زن منفعل اوست و وقت جماع مرد فانی می‌شود در زن و این از تأثیر زن است.

پس مشاهدهٔ حقّ در زن اتمّ مشاهده است، که مشاهده است در فاعل و منفعل و این بود سرّ حبّ سرور کائنات صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را با زن.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرموده‌اند در فصّ محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از فصوص الحکم: وقتی که مشاهده کند رجل در مرآت زن، بود شهود در منفعل. وقتی که مشاهده کند رجل خود به حیثیتی که مرآت از او ظاهر شده، پس مشاهده کرد حقّ را در فاعل. وقتی که مشاهده کرد در نفس خود بی‌استحضار صورت چیزی که ناشی است از مرد می‌شود و شهود او در منفعل که ذات او منفعل است از حقّ بلا واسطه، پس شهود وی مر حقّ را در مرآت اکمل است، برای اینکه مشاهده می‌کند حقّ را در فاعل و منفعل.

لهذا محبّت داشت رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم با نساء را، از برای کمال شهود حقّ در نساء.

زیرا که حقّ مشهود می‌شود مجرّد از مواد، برای آنکه اللّه تعالی غنی است از عالم. پس وقتی که شهود حقّ به این وجه محال شد و نه ممکن بود شهود مگر در مادّه، پس شهود در نساء اتمّ شهودی است و اکمل شهود اوست و اعظم وصلت در میان مرد و زن جماع حلال است، انتهی.

از اینجا به ذهن می‌افتد که چنانکه مرد را شهود حقّ در نساء اکمل است وقت جماع، همچنین شهود حقّ مر نساء را در مرد وقت جماع حلال نیز اکمل باشد، که این شهود هم در فاعل در نساء و منفعل از نساء است، زیرا که نساء مرد را وقت جماع فانی می‌گرداند در خود، پس او فاعل است در مرد و مرد نساء را فانی می‌گرداند در خود، پس زن منفعل شد.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فتوحات تحقیق فرمودند که: عین ممکن به منزلهٔ زن است و اله جامع اسماء به منزلهٔ رجل است و توجه ارادهٔ او به منزلهٔ جماع. پس از این توجّه وجود ممکن در خارج پیدا می‌شود. این اثر به منزلهٔ ولادت است، انتهی.

و این ازدواج رجل با مرأت، عکس و باطل آن ازدواج است و حبّ اله که با اعیان ممکنات برای ظهور اسماء است، عکس آن شهوت هست در رجل و شهوت مرأت عکس حبّ عین ممکن است با اله و این خفیّ است، لهذا مرأت را حیا غالب است.

پس در جماع حال ایجاد حقّ با توجّه ارادهٔ حقّ منکشف و مشهود می‌شود مر مجامع را و این مشهود مطلب اعظم است و برای این شهود مولوی فرمودند:

«خالق است و گوئیا مخلوق نیست».

تسلیم کردن مرد به امر زن و اعتراض او را اشارهٔ حقّ دانستن

چون قضا آید نماند فهم و رای | کس نمی‌داند قضا را جز خدای

احتمال دارد که از اینجا مقولهٔ مولوی باشد و احتمال دارد که به زبان اعرابی باشد.

ز آن امامُ المتّقین داد این خبر | گفت اذا جاء القضا اعمی البصر

وقتی که قضا آید نابینا شود بصر و این کنایت است از آنکه عقل روآن[1] به رفع اسباب آن باقی نماند.

---

۱. در اصل: در متن چنین است.

کافر پیر ار[1] پشیمان می‌شود　　　چونکه عذر آرد مسلمان می‌شود

این مقولهٔ مولوی است بی‌شبهه.

حضرت پر رحمت است و پر کرم　　　عاشق او هم وجود و هم عدم

یعنی وجود و عدم هر دو منقاد قضای وی‌اند و بر این وجه تقریر بیت ثانی هم نیست.

در بیان آنکه موسی و فرعون هر دو مسخّر یک تمشیت‌اند، همچنان که زهر و پازهر و ظلمت و نور و خلوت فرعون با حقّ

موسی و فرعون معنی را رهی　　　ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی

رهی بالکسر غلام و حاصل آنکه موسی علیه‌السلام و فرعون، هر دو منقاد حق‌اند، اگرچه در ظاهر یک بیراه است و یک بر راه است و مقصود آن است که هر دو بر صراط ربّ خود می‌روند و به این جهت همه بر راه‌اند. لیکن چونکه یکی بر صراط هادی است و دیگر بر صراط مضلّ، صراط مضل در ظاهر بیراهی است و این ظاهر آن است که شرع برای آن آمده است و کمال، منوط به آن است.

روز موسی پیش حقّ نالان شده　　　نیم‌شب فرعون هم گریان شده

ظاهر دعای فرعون مشتمل بر زاری است و شماتت خود بیان می‌نماید و می‌خواهد از حقّ که این شماتت از او زائل کند، نه آنکه قضا را عذر می‌گرداند و اظهار خبر خود از قضا می‌کند، چنانکه محمّدرضا فهمیده است، بلکه حقّ همان است، زیرا که چون معجزهٔ موسی علیه‌السلام دید وقت وقوع مناظره با ساحران، در دل وی ایمان پیدا شد و او کتمان می‌کرد برای حبّ جاه خود، چنانکه شیخ اکبر در فتوحات فرموده‌اند.

پس دعای او آن است که این شماتت را دور کن، تا آنچه در قلب است ظاهر سازم و با ایمان قلبی لعنت نمی‌تواند، بلکه جز عجز و نیاز بوجود نخواهد آمد. لیکن محمّدرضا مناسب ظاهر مذهب مولوی است، که ظاهر کلام مولوی قدّس‌سرّه در[2] این کتاب، مشیر به کفر فرعون است، چنانکه مشهور است.

نوبتم گر ربّ و سلطان می‌زنند　　　مه گرفت و خلق پیکان می‌زنند

---

۱. در اصل: از.

۲. در اصل: دز.

آه، پیکان، طاس. یعنی نوبت من اگرچه خلق و سلطان می‌زنند که این ربّ است و سلطان عالم است، لیکن حال من مثل حال ماه است که منخسف شده و خلق طاس می‌زنند تا رسوایی زیاده شود.

من که فرعونم ز شهوت وای من   زخم طاس ربّی الاعلای من

فرعون نام پادشاه مصر بود. من که فرعون پادشاه مصر هستم از شهوت آلوده وای خرابی و همان قدر کافی بود در خرابی عیوب زخم گفتن «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى»(نازعات: ٢٤)، می‌رسد، که رسوایی و فضیحت عظیم است.

خواجه‌تاشانیم امّا تیشه‌ات   می‌شکافد شاخ را در بیشه‌ات

شیخ افضل گفته: یعنی من و موسی غلام یک خواجه‌ام خدای تعالی را. امّا فرق این است که به موسی التفات داری و ما را ضایع[1] می‌گذاری چنانکه باغبان شاخی را به شاخی پیوند می‌کند، تا از وی ثمر بسیار خوب برآید و شاخ دیگر را معطّل و بی‌کار می‌کند.

پس به استفهام می‌پرسد که شاخ را بر تیشه دست هست؟ باز می‌گوید که نی. باز می‌گوید که هیچ شاخی از دست تیشه می‌رهد؟ این استفهام است.

خود جواب می‌دهد که نی. یعنی نمی‌رهد. به حقّ آن قدرت که تیشه راست، این کجی‌ها که من دارم راست بکن و مرا هم به شاخی پیوند کن، تا ضایع نمانم و در این تقریر تأمّل کن، که در این عذر به قضا نیست مگر عجز و نیاز، نه چنانکه محمّدرضا فهمیده است. /٨٦/

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد   موسیی با موسیی در جنگ شد

چون به بی رنگی رسی کاو داشتی   موسی و فرعون کردند آشتی

مراد از بی‌رنگی منزّه از تقیید و تعین و مراد از رنگ، تقیید و تعین است و اسیر رنگ شدن عبارت است از متعین شدن.

و این تقیید و تعین دو قسم است: یکی در مرتبهٔ کمال اسمائی است. در این مرتبه اسماء الهیه متمیز شدند هر واحد از دیگری و نیز ممکن، متعین شد از ذات واجبه و نیز ممکنات با خودها هم تمیز پیدا کردند. چنانکه کثرت در مرتبهٔ علم ثابت است، اگرچه موجود نیست.

---

۱. در اصل: صانع.

و قسم دیگر تعین او و تقیید او در خارج پیدا شد. پس از این تقییدات، کثرت خارجیه به ظهور آمد و ممکنات از واجب متمیز شد در خارج و باهم نیز متمیز شد.

پس مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند: چونکه ذات در تعینات آمد، جنگ و منافرت در متعینات پیدا شد. اوّلاً در اسماء که مقتضی هر اسم مضادّ مقتضی دیگر است، چون مقتضی منتقم، مضادّ مقتضی غفور است و مقتضی هادی، مضادّ[1] مقتضی مضلّ.

و ثانیا جنگ و تنافر در تعینات خارجیه افتاد، که این متعینات مظاهر اسماءاند و احکام اسماء در این مظاهر ظاهر است و چون در اسماء که ظواهراند، تضادّ بود، پس در مظاهر تضادّ البتّه خواهد افتاد.

و مراد از موسی شخص متعین است مطلقا. یعنی یک شخص با شخص دیگر در جنگ شد یا آنکه به یاء نسبت باشد، اگرچه بعید است، که به نظر قاعده صرف مولوی باید، لیکن این‌قدر مخالفت را مولوی قدّس‌سرّه باک نمی‌دارند.

و معنی آن باشد که شخص از امّت موسی علیه‌السلام که فرعون است با دیگری که مطیع حضرت موسی است علیه‌السلام و یا نفس نفیس حضرت موسی علیه‌السلام در جنگ است، که یکی مظهر هادی و دیگری مظهر مضلّ و چون به بی‌رنگی رسی، یعنی بی‌رنگی مشهود تو شود و تعینات از نظر برخیزد و فنا شود. این تضادّ که میان متعینات است از نظر تو مرتفع شود و اتّحاد همه ظاهر گردد.

و یا معنی آن باشد که چون بی‌رنگی مکشوف شود، مکشوف گردد که عین واحد است در این قیاس خارجی هریک[2] ظاهر شده است در آن با اسمی از اسماء. پس موسی معذور دارد و فرعون را در این مشاهده، مشاهده کند، که هریک بر صراط ربّ خوداند. موسی بر صراط هادی است و فرعون بر صراط مضلّ و هادی و مضلّ عین واحداند و تمایز هر دو تمایز اسماء است و تقریر اوّل اظهر است.

و شیخ افضل گفته: یعنی چون اطلاق اسیر تقیید شد در میان دو محقّق، مانند دو مجتهد که در میان ایشان در بعض مسائل مناقشه می‌رود و مانند دو ولیّ که در میان ایشان مناقشه در علم ذوقی و مخالفت واقع می‌شود، جنگ واقع گشت و مراد از موسی برای تقدیر حقّ است، چنانکه گویند: «لکلّ

---

۱. در اصل: + و.

۲. در اصل: + و.

فرعون موسی». یعنی هر مبطلی را محقّی است.

پس مراد هر محقّ بود و حاجت به تخصیص نیست. وقوع این مناقشه و مخالفت در وجود عینی خفایی ندارد و امّا در وجود علمی، پس آنجا هم مقتضی هر عین جداست و تخالف و تناقض واقع است. اگرچه به این ظهور نرسد، که در وجود عینی است و «چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی»،

یعنی چون به تأمّل و تشکر و یا به کشف صحیح و شهود به بی‌رنگی رسی و عالم اطلاق را ملاحظه نمایی، ببینی که در آن عالم میان موسی و فرعون هم جنگ نیست، بلکه صلح است، از بهر آنکه در عالم بی‌رنگی میان اضداد که در عالم ظهور یافته، اتحاد است، نه تضادّ، انتهی.

و این شیخ که از موسی(ع) محقّ مراد داشته، بهر آن است که بی‌ادبی که متوهّم می‌شد در اطلاق موسی علیه‌السلام بر فرعون در عالم ظهور تعین و تقریری که گذشت، که مراد از موسی مطلق متعین و یا امّت موسی به گفتن یای نسبت هم بی‌ادبی مرتفع می‌شود و بر تقریر این شیخ وارد می‌شود که تخصیص جنگ به محقّان بعید از سوق کلام است، بلکه مراد مطلق جنگ است.

لیکن مقصود این شیخ رحمه الله آن است که چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد، در میان محقّان تخالف است. پس فی‌مابین غیر محقّان و میان محقّ و مبطل البتّه تخالف واقع است و بعد رسیدن به بی‌رنگی، میان محقّ و مبطل البتّه تخالف مرتفع است. پس به دیگران چه رسد. پس راجع شد به آنچه که تقریر کرده شد.

گر تو را آید بر این نکته سؤال / رنگ کی خالی بود از قیل و قال

ای عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست / رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست

حاصل سؤال آنکه این رنگ‌ها که متعینات‌اند، از یک عین‌اند و آن واحد عین این متعینات است. پس مقتضیات این متعینات متنافر متضادّ نباشد و مصراع ثانی بیت اوّل یا داخل سؤال است. چنانکه میر نورالله رحمه الله گفته.

یعنی این متعینات با بودن غیر خالی از قیل و قال و جدال محلّ عجب است، که این‌ها از اصل واحداند. چگونه جدال فی‌مابین شود و یا اینکه بیان علّت سؤال است. یعنی قیل و قال از خواصّ تعینات است. پس سؤال البتّه متوجّه خواهد شد در عالم رنگ، چنانکه شیخ افضل گفته. پس سؤال همان بیت ثانی است.

اصل روغن زآب افزون می‌شود   عاقبت با آب ضدّ چون می‌شود
چونکه روغن را زآب اسرشته‌اند   آب با روغن چرا ضدّ گشته‌اند
چون گل از خار است و خار از گل چرا   هر دو در جنگ‌اند و اندر ماجرا

اشارت به جواب است. حاصل جواب آنکه اگرچه این متعینات از عین واحداند، لیکن متغایراند به نظر تعینات و هر خصوصیت را اثری است و حکمی. پس این تضادّ و تنافر، از تغایر تعینات پیدا شد و آب در روغن و گل و خار برای نظیر است و این جواب به اعتبار تغایر ذاتی که مزعوم محجوبان است، نیست.

چنانکه شارحی فهمیده است و چگونه این فهم درست باشد که سؤال نبود مگر بر عدم قول به تغایر ذاتی، بلکه در ظهور بی‌رنگی در رنگ. پس تغایر ذاتی چگونه جواب بود، بلکه حاصل جواب آنکه برای تضادّ و تنافر، تغایر به اعتبار تعینات کافی است و یا این گفته شود که چنانکه عین واحد است و حقیقت و تغایر در آن عین محو است، همچنین این تضادّ هم حقیقت نیست، بلکه این همه امور در مرتبهٔ عین واحد متّحداند و کمال این عین‌اند، که کمال اسماء بدون این امور حاصل نمی‌شود.

و شیخ ابوسعید خراز قدّس‌سرّه فرمودند:

«عرفت الحقّ بجمعه بین الاضداد هو الاوّل و الآخر».

حقّ را شناختم به جمع کردن حقّ در میان اضداد «هو الاوّل و الآخر».

پس این تضادّ و تنافر مقتضی حکمت است و به نظر انصاف عین واحد به آن احکام تضادّ نیست اصلا.

و این جواب تحقیقی است به ذوق کاملان، نه به ذوق موحّدان، که این تغایر را در نفس غرض می‌داند. چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان برده و حاصل برآورده که تغایر و تنافر اصلا نیست و غرض اظهار این تغایر حکمت است برای بیان تغایر فرضی.

و نیز گفته که قومی‌اند که موجودات را عین می‌دانند و وجود خلق جز در وهم و فرض نمی‌انگارند و بر نقل این شیخ این فرقه اشبه به ملاحده است، زیرا که چون خلق در نفس الامر نشد، پس شرایع و عبادات همه از میان رفت و آنچه که دیگران می‌گویند یک فرقه ناقص‌المعرفة‌اند، که به مشاهدهٔ وحدت رسیدند و خلق از نظر ایشان برخاست و این حال در وقت مراقبه پیدا می‌شود و در این حال آداب شرعیه

باقی نمی‌ماند برای وجود غفلت و این نیست که خلق را فرضی غیر واقعی می‌دانند و این مقام حیرت است و این حیرت محموده است که، حضرت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند:

«ربّ زدنی تحیرا فیک»

و این حیرت نیست منافی شهود حقّ را در مرایای اعیان و یا شهود اعیان را در مرآت حقّ، که مرتبهٔ ارفع است و این حیرت با این هر دو شهود جمع می‌شود و این تردید در اجوبه برای منع الجمع نیست، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان برده که جواب اوّل به نظر کمّلان است، به اعتبار تغایر نفس الامری دوم به نظر کسی که وحدت صرف می‌بیند و خلق را محض در فرض می‌داند و سوم به نظر متوسّطه که جائز است.

بلکه مقصود مولوی آن است که عین واحد است ظاهر به تعینات کثیره و تغایر به نظر تعینات است در نفس الامر و خارج برابر است، که این متعینات را مرآت گرداند و حقّ را در آن بیند و یا حقّ را مرآت گرداند و این کثرت را در آن بیند و این تضادّ و تنافر که متعینات است و احکام آنها مقتضی حکمت الهیه است و به قیاس عین واحد که ظاهر است، در متعینات نیست، بلکه مکمّل وی است به کمال اسمایی و این مقام حیرت است. پس مجیب به هر وجه و عبارت که خواهد، تقریر جواب کند.

یا نه این است و نه آن حیرانی است   گنج باید جست این ویرانی است
آنچه تو گنجش توهّم می‌کنی   زآن توهّم گنج را کم می‌کنی
چون عمارت دان تو وهم و رای‌ها   گنج نبود در عمارت جای‌ها

یعنی این حیرت به منزلهٔ ویرانه است و در ویرانه گنج می‌باشد. پس در این حیرت گنج باید جست و مراد از گنج، شهود حقّ و مرآت اعیان و یا بالعکس که این حیرت محمود است و عارف کامل در تجلّیات حقّ و توانایی آن جائز می‌باشد و آن را که محجوب گنج توهّم می‌کند و در حیرت مذمومه افتاده، آن گنج نیست در حقیقت و محجوب از وجود در راه‌های خود فانی نیست و عمارت آن کرده و آنکه عمارت وجود وی فانی و خراب نشود، گنج حقیقت نمی‌یابد و به شهود عارفان کثرت را در بقا بعد فنا حاصل می‌شود، نرسد.

در عمارت هستی و جنگی بود   نیست را از هست‌ها ننگی بود

نی که هست از نیستی فریاد کرد　　　بلکه نیست آن هست را ایجاد کرد
تو مگو که من گریزانم ز نیست　　　بلکه او از تو گریزان است ایست

مراد از این است [آن است که] عارف [که] فانی فی اللّه باقی به بقاء بعد فناء [است]، و این بقاء او را از فنا بیرون نمی‌آرد، که: «الفانی لاترد» و این مشاهد است مر حق را و عالم را و تمیز تعینات می‌کند، که اعیان او را مکشوف است، او علم از اعیان می‌گیرد.

و مراد از «هست» گرفتار هستی خود که بوی از معرفت حق ندارد، بلکه وجود خود را مستقل می‌داند.

و حاصل ابیات آن است که عارف فانی را، از گرفتار هستی نفرت تمام است، از این نفرت، گرفتار هستی قول عارف را قبول نمی‌کند، مر هدایت او را نمی‌گیرد و عارف در باطن گریز می‌دارد و از گرفتار هستی اگرچه در ظاهر به او مخالفت می‌نماید و ارشاد و هدایت می‌کند و از جهت نفرت باطنی او هدایت و ارشاد او در وی اثر نمی‌کند، پس نفرت فرعون از هدایت موسی علیه‌السلام ناشی از نفرت موسی علیه‌السلام بود.

و آنچه که شیخ ولی‌محمّد گفته: بی‌تو آنکه مراد از «نیست»، ذات حق که وجود مطلق است، باشد و اطلاق موجود بر وی مجاز است، که موجود نیست حقیقت مگر آنکه وجود بر وی زائد باشد، باطل است و نه لحاظ کرد که چونکه ذات عبارت از وجود شد، پس در موجودیت اتمّ و اکمل است، که موجود بنفسه و به ذات خود است، چنانکه ضوء در مضیئ بودن اکمل است و اطلاق نیستی بر وی تعالی به وجهی جائز نیست و نیز ذات حق را نفرت از هیچ مخلوقی نیست. زیرا که هر مخلوقی مظهر ذات است.

سبب حرمان اشقیا از دو جهان، که: «خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَ ٱلْآخِرَةَ»

آن حکیمش گفت کز جذب سما[1]　　　از جهات شش بماند اندر هوا

این قول فلاسفه نیست و آنچه که مشهور است از قول فلاسفه، که مقتضی طبیعت کرهٔ زمین است که بحث جمع امکنه باشد، به وجهی که مرکز ثقل[2] او منطبق بر مرکز عالم باشد.

---

۱. در اصل: شما.
۲. در اصل: نقل.

پس ز دفع خاطر اهل کمال　　　جان فرعونان بماند اندر ضلال

یعنی چنانکه آسمان از هر جانب زمین را دفع کرد و زمین در سفل ماند، همچنین خاطر اهل کمال مبطلان را از بقا به سوی کمال واقع می‌کند و در ضلال جان آنها مستقرّ گردد.

پس ز دفع این جهان و آن جهان　　　مانده‌اند این بی‌رهان بی این و آن

یعنی مبطلان را دنیا و دین هر دو از خود می‌رانند، که در دنیا مطعون شده هلاک می‌شوند، از دین دور افتادند.

سرکشی از بندگان ذو الجلال　　　زآنکه دارند از وجود تو ملال

یعنی تو ای مبطل، سر می‌کشی از بندگان خاصّ حقّ سبحانه تعالی، که انبیاء و اولیاءاند و منقاد نمی‌شوی. بدان اینکه بندگان خاصّ از تو ملال دارند و به خود راه ندهند، اگرچه بندگان کهربا و کاه هستی، تو را می‌کشند، لیکن کهربای خود در حقّ تو پنهان کرده، تو را به خود نکشیدند و تسلیم را طغیان و ضلال کردند.

آنچنان که مرتبهٔ حیوانی است　　　کاو اسیر و سغبهٔ انسانی است

سغبه در لغت گرسنه است مأخوذ از سغب به معنی گرسنگی و مستعمل است به معنی فریفته و مطیع.

بندهٔ خود خواند احمد در رشاد　　　جمله عالم را بخوان قل یا عباد

رشاد به فتح ابتدای و مراد از رشاد قول او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و بعض گویند که به معنی ارشاد[۱] است و مخفّف ارشاد گفتن بعید است و حاصل آنکه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در هدایت گرفتن قوم از او می‌فرمود: ای بنده‌های من چنانکه کریمهٔ «قُلْ یا عِبادِیِ»(زمر: ۱۰ و ۵۳)؛ به آن ناطق است و معنی آن است: بگو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که ای بنده‌های من و این بنده خواندن به جهت آن است که تمام عالم سغبه و مطیع و مفاض از آن سرور است.

پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مالک علم عالم‌اند. پس مخاطبان را بندهٔ خود خواندن به مجاز است و حاجت نیست به آنکه محمّدرضا گفته. برای اظهار علیه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم

---

۱. در اصل: رشاد.

امر فرمود که بفرماید ای عباد من و ارباب تفسیر برآنند که «یا عِبادِیَ» قول حقّ است و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به حکایت آن مأمور شدند.

اندر ایشان بنگر آخر ز اعتبار　　　یک قلاوز است جان صد هزار

قلاوز رهبر.

چه قلاوز و چه اشتربان بیاب　　　دیده‌ای کآن دیده بیند آفتاب

یعنی چه قلاوز و چه اشتربان. این تمثیلات محض‌اند. از آن حقیقت تمثیل منکشف نمی‌شود، بلکه دیده باید که آفتاب را ببیند و مراد از آفتاب حقیقت، انسان کامل است. یعنی دیدهٔ کامل است. یعنی دیدهٔ کامل باید که انسان کامل را ببیند و بشناسد.

یک جهان در شب بماند میخ دوز　　　منتظر موقوف خورشید است و روز

از حرکت بازمانده و حاصل آنکه در دار دنیا که مثل شب است، عالم میخ دوز مانده است که شهود امور کما هی علیه نمی‌تواند کرد و روز حشر منتظر طلوع خورشید که انسان کامل است، که خود در آن روز ظاهر شده، مشاهدهٔ امور کما هی علیه خواهد کنانید و به طفیل او این حاصل خواهد شد. /۸۷/

اینت خورشیدی نهان در ذرّه‌ای　　　شیر نر در پوستین برّه‌ای

ذرّه مستعار است. برای اینکه صورت که در وی عوامّ مشارک‌اند با او و همان مراد است از پوستین برّه و از شیر نر، انسان کامل و حاصل آنکه خورشید که انسان کامل است، در این صورت نهان است. کسی تمیز میان او و میان عوام نمی‌تواند کرد.

اینت دریای نهان در زیر کاه　　　پا بر این که هین منه با اشتباه

از دریا تعبیر انسان کامل کردند و از کاه، این صورت و حاصل آنکه انسان کامل نهان است در صورت. پس بر این صورت پا منه و حقیر مدان این صورت را، تا اشتباه باقی است، به احتمال آنکه شاید همان انسان کامل باشد که دیدهٔ تمیز نیست.

اشتباهیّ و گمانی در درون　　　رحمت حقّ است بهر رهنمون

حاصل آنکه این اشتباه کامل از غیر کامل و گمان رحمت است از حقّ سبحانه. زیرا که اگر اشتباه

نبودی، بلکه انسان کامل ممتاز بودی از غیر کامل نزد هر شخص. پس از حقیر دانستن انسان کامل را با علم به آنکه او کامل است، موجب هلاکی در دنیا و خرابی آخرت بودی.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: اولیا را اللّه تعالی مستور داشت به جهت آنکه انسان از جهل خود مطیع بنی نوع نمی‌گردد. پس انسان کامل اگر ظاهر بودی، عامّه منقاد ایشان نشدی و توهین ایشان کردی. پس غضب الهی نازل شدی. پس این رحمت است از اللّه تعالی، که پوشید اولیاء خود را از نظر عامّه تا عذر باشد که مایان نشناختیم اولیاء را.

عالم کبری به قدرت سخره کرد   کرد خود را در کهین نقشی نورد

سخره مقهور و مغلوب به ضمّ سین مأخوذ از سخر کمنع به معنی قهر و عالم کبری عبارت است از ما سوی اللّه تعالی و صفاته و اسمائه الکلّیه و عالم صغیر عبارت است از انسان، که در انسان تمام عالم است بر اجمال. از این جهت صغیر می‌گویند، ورنه او کبیر است، که جامع است عالم را و ذات حقّ را و صفات حقّ را و اسماء حقّ را.

حاصل آنکه هر پیغمبر که انسان کامل است، عالم مسخّر و مقهور او[1] گردد، که حکم وی در همه جاری است. و بی‌امداد انسان کامل فیض به احدی از عالم نمی‌رسد اصلاً و خود کهین نقش که این صورت است، مستور ساخت.

عاقبت دیدن بود از کاملی   دور بودن هر نفس از جاهلی

حاصل آنکه حصول عاقبت بینی از دو یکی کامل بودن و این به سیاست حقّ است، کسب را دخل در آن نیست و دیگر دور بودن از جاهلی که به جهد و ریاضت تعلّق دارد، تا آنکه عاقبت دیدن از کاملی است و آن کاملی دور بودن از جاهلی است.

پس مصراع ثانی بیان و تفسیر کاملی است و می‌تواند که معنی چنین باشد که عاقبت‌بینی نوعی است از کاملی علم و دور[2] بودن از جاهلی.

---

۱. در اصل: خود.

۲. در اصل: در.

حقیر دیدن خصمان صالح، ناقه را: چون حقّ تعالی خواهد لشکری را هلاک گرداند، در نظر ایشان خصمان را حقیر نماید و تمام آیه این است: «وَ إِذْ یرِیکمُوهُمْ إِذِ الْتَقَیتُمْ فِی أَعْینِکمْ قَلِیلاً وَ یقَلِّلُکمْ فِی أَعْینِهِمْ لِیقْضِی اَللّهُ أَمْراً کانَ مَفْعُولاً»

وقت است که می‌بیناند اللّه تعالی شما را ای مؤمنان. آن کافران را در نظر شما قلیل و قلیل می‌گرداند شما را در چشم‌های کافران، برای اینکه مقتضی گرداند اللّه تعالی آنچه بود کرده شد و در لوح این نازل است در احوال جنگ بدر، که مؤمنان قلیل بودند و کافران بسیار و مؤمنان را چنین ثبات و شجاعت عطا فرمود، که کافران به نظر ایشان قلیل آمدند و مؤمنان حمله کردند، هفتاد کس را از صنادید قریش قتل کردند و هفتاد کس را اسیر کردند.

ناقهٔ صالح به صورت بد شتر　　　پی بریدندش ز جهل آن قوم مر

مر بمعنی تلخ و قضیّه‌اش آن است که چون صالح علیه‌السلام رسول مبعوث شد، به سوی قوم خود نمود. ثمود از صالح علیه‌السلام معجزه طلبید، که از کوه یک ناقه برآید. تعیین قامت او کردند و آن ناقه بچه زاید برابر خود.

پس صالح علیه‌السلام دعا کرد سنگ‌ها پاره شدند، از آن ناقه برآمد و همان وقت بچه زایید، چنانکه خواسته بودند. یک گروه از ثمود ایمان آوردند، باقی بر کفر ماندند و آن ناقه را ناقة اللّه گویند، به جهت آنکه اللّه تعالی بی‌سبب آن را پیدا ساخت و دلیل به رسالت رسول وی بود و ثمود آن ناقه را آب نمی‌دادند از حیاض و انهار خود، که ناقه آب زیاده می‌نوشید و خوف تشنگی مواشی آنها بود و صالح علیه‌السلام فرمود که آب را منع نکنید.

ناقة اللّه را از آب اللّه یک روز به این ناقه آب دهند و یک روز به مواشی بر خود. این ثقیل آمد بر قوم ثمود، پس شرارت کردند و شقیّ ثمود برخاست و ناقه را پی نمود به مشورت همه.

چون خبر به صالح علیه‌السلام رسید، صالح علیه‌السلام آمد و فرمود: کرّهٔ این را طلب کنید. اگر می‌یابند خیر است، وگرنه هلاک شما خواهد شد. آنها دویدند، پس کرّه فرار کرد و در جبل غایب شد. کرّه را نیافتند. پس صالح علیه‌السلام فرمود که: بعد سه روز هلاک خواهید شد و خود بیرون رفت. بعد سه روز جبرئیل علیه‌السلام مأمور شدند، آمده یک آواز کردند که از نهیب آن جگر آنها پاره شد و همه مردند.

از برای آب جو خصمش شدند　　　آب کور و نان کور ایشان بدند

یعنی از برای بخل آب دشمن آن ناقه شدند، که اگر او آب نوشد مواشی آنها تشنه خواهد ماند. و آب کور و نان کور عبارت است از نادیده آب و نادیده نان. یعنی حرص آب و نان چنین داشتند، که گویا آب و نان گاهی ندیده بودند. چنین گفته شیخ افضل و بعضی گفته‌اند که: نان کور در محاوره، نان شکر را گویند و این معنی نیز مناسب مقام است، که شکر آب آن بود که به ناقة اللّه می‌دادند. لیکن اوّل معنی اظهر است.

تا بر آن امّت ز حکم مرگ و درد　　　ناقة الله و سقیاها چه کرد

تا اینکه نوبت به این رسید که قول صالح علیه‌السلام: «ناقَةَ اَللّهِ وَ سُقْیاها»(شمس: ۱۳)؛ بر آن قوم حکم آوردند به رنج و مرگ. یعنی از مخالفت این امر هلاک شدند و معنی آیه آن است که ابقاء کنند ناقة اللّه را و شرب او را. یعنی ناقه را رنج مرسانید و از شرب منع نکنید.

روح صالح بر مثال اشتری است　　　نفس گمره مر ورا چون بی بری است

یعنی این بیت چنین باید فهمید که مثل صالح بر مثال اشتر که تن است سوار است، که نقش کرّهٔ او را بی‌بر است. پس از او باید ترسید. پس تشبیه[1] روح به صالح است علی نبینا و آله علیه‌السلام و تن به اشتر در بیت ثانی تصریح است به آن و روح را در مواصلت تن و تعلّق به آن حاجت است.

زیرا که کمالات او موقوف به تعلّق تن است. زیرا که بعد تعلّق تبیین، متعلّق به اوامر و نواهی شرعیه می‌گردد و امتثال به آن به کمالات خود میسّر شد و این حکم عامّ است مر جمیع انسان را و وعظ است مر انسان را، که از شرارت نفس بازماند.

روح صالح قابل آفات نیست　　　زخم بر ناقه بود بر ذات نیست

روح صالح قابل آزار نیست　　　نور یزدان سغبهٔ کفّار نیست

رجوع است به انسان کامل و وعظ عامّه را به اتباع انسان کامل و تعظیم وی و تخصیص به انبیاء علیهم السّلام وجهی ندارد و در این بیت روح، موصوف و صالح، صفت او. یعنی روحی که متّصف

---

۱. در اصل: تشبیح.

به صلاح است و آن روح انسان کامل است، قابل آفات نیست و هیچ آفت به او نمی‌رسد، که او عالم است به حقائق و اسرار و مشاهدۀ حقّ است در همه مظاهر و هرچه پیش وی می‌آید، حقّ را در آن می‌بیند و مر آن می‌داند و باقی است ابدا و فنا را نپذیرد.

پس محلّ آفات چگونه باشد و روح این انسان، فریفته و مغلوب کفّار نیست و آنها شیاطین جنّ و انس‌اند و آنها غلبه بر روح انسان کامل نمی‌توانند کرد.

او را از غذای وی که مشاهدۀ حقّ و علم اسرار است، باز نمی‌توانند داشت و این روح صالح را هرگز زخمی نمی‌توانند رسانید، که از بند تن نیست و منغمس به اخلاق ردیه که بدیهیه نیست، بلکه مشاهدۀ حقّ نزد حقّ است.

جسم خاکی را بدو پیوست جان　　　　تاش آزارند و بینند امتحان

و این جسم خاکی به آن روح انسانی صالح پیوست کرد. حقّ که به منزلۀ جان اوست و مولوی قدّس‌سرّه از حقّ به جان جان تعبیر می‌کنند و روح، خود جان است و جان، روح جان است و شیخ ولی‌محمّد ضمیر «بدو» راجع به جسم گردانید و جان را به معنی روح گرفت.

بر این تقدیر پیوست لازمی باشد و پیوست‌کننده نیست، مگر حقّ. پس مآل واحد است و غایت مرتبه بر این بی‌رنگی، آن است که امتحان نه محنت باشد در آزار ایشان و این غایت مثل «لدوا للموت و ابنوا للخراب[۱]»، که تولّد برای موت نیست، بلکه موت چون بعد ولادت لازم است، مثل غایت شد.

همچنین پیوستگی روح انسان کامل با بدن برای تکمیل وی و هدایت دیگران است، لیکن غالبا جهّال بنی نوع خود دانسته، تعلّی بر ایشان می‌کنند و آزار می‌دهند و این تعلّی و آزار موجب امتحان می‌گردد. پس این امتحان به منزلۀ غایت شمرده شد.

بی‌خبر کآزار این آزار اوست　　　　آب این خم متّصل با آب جوست

یعنی آزاردهنده جاهل و بی‌خبر است، از آنکه آزار انسان کامل آزار حقّ است، که این‌ها بحقّ‌اند و فانی‌اند در او و باقی‌اند. هر دو خلیفۀ حقّ‌اند، پس آزار ایشان آزار حقّ است و حقّ تعالی در قرآن مجید ایذای رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ایذای خود گردانید و ایشان در مرضیات حقّ می‌کوشند و حقّ را

---

۱. در اصل: للخرابی.

وکیل ساختند. پس حقّ از طرف ایشان خصم است.

ز آن تعلّق کرد با جسمی اله   تا که گردد جمله عالم را پناه

بیان غایتی است از غایات حقیقت تعلّق روح انسان کامل با بدن و آن[1] این است که ایشان پناه عالم‌اند، که وجود انسان کامل در دنیا است. انتظام باقی است که غایت وجود انسان کامل که مظهر اتمّ اله است و این انسان کامل خلیفة اللّه تعالی است بر عالم و ختم اللّه تعالی بر عالم. تا که ختم محفوظ است، عالم مصون است از فنای نظام.

تا خلیفه قائم است، رعایا و ملک باقی است. چونکه این ختم فکاک یابد، به این‌طور که ختم ولایت ظاهر شده وفات یابد و هیچ انسان کامل در دار دنیا نماند، دنیا فنا گردد و قیامت قائم شود و عمارت به دار آخرت منتقل گردد و انسان کامل در آخرت ختم باشد بر آن و در آخرت و دار آخرت باقی ماند به طفیل او تا ابدالآباد و فنا به او نرسد.

و ترکیب بیت آن است که فاعل لفظ «کرد»، اله است و معنی ظاهر است و شیخ ولی‌محمّد گفته: که روح مظهر است. پس متعلّق روح اله تعلّق نمود با جسم و با وجود بودن تکلّف، لفظ تعلّق کرد متعدّی است، او را مفعول باید و چون اله مفعول شد، فاعل می‌باید و در کلام فاعل معلوم نمی‌شود، مگر آنکه گوید که اله فاعل است و مفعول یعنی اله تعلّق کرد نفس خود را و این تکلّف است.

و بعضی شارحان این ابیات را به انبیاء مخصوص دانند و حاصل بیت بر آرند که فایدهٔ دیگر در تعلّق جان پاک انبیا با جسم خاکی برای آن است که اهل جهان به تبعیت ایشان از مکر شیطان و نفس پناه یابند و در امان باشند و از طریق مستقیم ایشان به روضهٔ جنّت درآیند.

و اعتراض کرده شیخ ولی‌محمّد به آنکه از این لازم می‌آید به جهت پناه جمیع اهل عالم از مکر نفس و شیطان آمدند، بلکه این خلاف واقع است. زیرا که انبیا برای هدایت کسی که کفر او مقدّر است، در علم الٰهی مانده‌اند، بلکه برای جزای آنها آمدند و جواب آن است که مقصود آن است که مقصود از بعثت انبیاء، هدایت و راه نمودن جمیع مکلّفان است از خلق و همان واقع شد که انبیاء دعوت همه را کردند به

---

۱. در اصل: + و.

سوی اللّه و راه نمودند، لیکن بعض از سوء استعداد قبول آن نکردند و راهی که انبیاء نمودند، نگرفتند.

پس در حقّ آنها مفضی به سوی رنج شد و سابق دانستی که بودن این رنج غایت بر سبیل مجاز بود نه از غایات حقیقت، که این شارح گفته و آمدن انبیا برای هدایت و راهنمایی و بیان طریقی که در آن پناه است از شیطان، امری است و مهدی شدن و پناه یافتن از شیطان، چیزی دیگر و ثانی لازم اوّل نیست و قریب این است آنچه که محمّدرضا گفته که: تعلّق دادن اله، روح را، که پرتو نور اوست سبحانه با جسم، برای آن است که جمله عالم از تسلّط نفس و مکر شیطان در پناه او درآیند و به امر او کار کنند، نه آنکه به سبب اتّصال با جسم در پی آزار روح شوند.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که این غلط است، که از جسم مطلق جسم مراد داشته و نه چنان است، بلکه مقصود بیان فوائد وجود انبیاست و می‌تواند که مراد محمّدرضا آن باشد که اله که تعلّق دارد روح انبیا را با جسم، برای آنکه عالم در پناه او درآیند، نه آنکه در پی ایذاء او باشد و نیز ولی‌محمّد بر هر دو تقریر سابق و تقریر محمّدرضا اعتراض کرد به اینکه مولوی می‌فرماید که: حقّ تعالی با جسم نبیّ تعلّق گرفته و این هر دو تأویل کردند، که حقّ تعالی جان انبیاء را با جسم تعلّق داده و این اعتراض در غایت سقوط است.

از کجا معلوم شد که مقصود مولوی اوّل است، بلکه ظاهر از لفظ، همان ثانی است و در آن تأویل نیست، بلکه برای فهمیدن اوّل از لفظ تأویل می‌آید، چنانکه دانستی و بر این هر دو تقریر وارد است که تخصیص به انبیاء وجهی ندارد. لفظ روح صالح را بر آن دلالت نیست، چنانکه فهمیده است شیخ ولی‌محمّد و بیت آینده: «ناقهٔ جسم ولی را بنده باش»،

منادی است، یا علی هذا که مراد از روح صالح، روح مطلق کامل است، شامل بر نبیّ نیز.

کس نیابد بر دل ایشان ظفر　　　　بر صدف آید ضرر نه بر گهر

غرض از این آن است که بر دل انسان کامل شیاطین را ظفر نیست، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «إِنَّ عِبادِی لَیسَ لَک عَلَیهِمْ سُلْطانٌ»(حجر: ٤٢؛ اسراء: ٦٥)؛ یعنی به درستی که بنده‌های کامل تا حقوق عبدیت بجا می‌آرند، تو را غلبه نیست بر ایشان ای شیطان و اگر از شیاطین انس و جنّ به ایشان ضرر و ایذاء

رسد، پس ایذاء بر تن[۱] ایشان است، که مثل صدف است، نه به روح و دل ایشان، که مثل گهر است.

ناقهٔ جسم ولی را بنده باش   تا شوی با روح صالح خواجه تاش

وعظ است مر عامّه را، که جسم ولیّ را بنده باید بود و در تعظیم ظاهری وی اخلال نباید نمود، تا با روح وی که مثل صالح است، خواجه تاش باش مر حقّ را و به کمال رسد و از این بیت ظاهر شد مراد از روح صالح، روح انسان کامل بود و کلام سابق در مطلق انسان کامل بود.

گفت صالح چونکه کردید این حسد   بعد سه روز از خدا نقمت[۲] رسد

مهلت سه روز برای این بود که در این ایام به سبب زاده شرارت و کفر و عداوت صالح علیه‌السلام، استعداد عذاب کامل شود.

لهذا شیخ اکبر در فصّ صالحی از فصوص الحکم فرمودند: «فلمّا کملت الثّلاثة صحّ الاستعداد فظهر کون الفساد فیهم فسمی الظّهور هلاکا».

پس هرگاه که کامل شد سه روز، صحیح و کامل شد استعداد. پس ظاهر شد وجود فساد به معنی فساد این صورت دنیاویه. پس نامیده شد این ظهور فساد، هلاک و در این اشارت است به آنکه این هلاک نیست، بلکه تبدیل صورت است و حصول حیات عظمی است، که حیات اخروی اقوی است.

روز اوّل رویتان چون زعفران   در دوم دو سرخ همچون ارغوان

در سوم گردد همه رو با سیاه   بعد از آن اندر رسد قهر اله

گر نشان خواهید از من زین وعید   کرّهٔ ناقه به سوی کُه دوید

شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: اصفر از روی اشقیا محاذی اشقیای روی سعداء و احمر از روی اشقیای محاذی آن ضحک سعداء، که موجب حمرت وجه است و اسود او روی اشقیاء محاذی آن در سعداء استبشار و آن اثر سرور است و تأثیر کرد در طائفه و آنچه که بود در نفوس ایشان، در بشرهٔ ایشان و نه ظاهر شد در ظواهر ایشان، مگر آنکه بود در بواطن ایشان و تأثیر نکرد در آنها سوای آنها و هرچه که رسید، از خود رسید به جهت استعداد و شآمت، که در بواطن بود.

---

۱. در اصل: ین.

۲. در اصل: نعمت.

گفت دیدید این قضا مبرم شده است　　　　صورت امید را گردن زده است

این بیت نصّ است بر آنکه قضای مبرم مردود نمی‌شود، چنانکه در بیان سابق رفت و از اینجا معلوم شد که مراد «تیر جسته» در بیتی که سابق گذشته،

«اولیاء را هست قدرت از اله　　　　تیر جسته باز گردانند، ز راه»

قضا مبرم نیست، بلکه مراد تهیهٔ اسباب است، چنانکه در شرح این بیت گذشت.

و شیخ ولی‌محمّد در این بیت تأویل کرده به اینکه این حکم اکثری است و بیت سابق را مرتبهٔ قرار داشته، مثل وی مثل کسی است که نصّ مفسّر را تأویل کند و اتباع متشابه کند و مجمل را بر تأویل مفسّر قرینه گرداند.

کرّهٔ ناقه چه باشد خاطرش　　　　که بجا آرید ز احسان و برش

گر بجا آید دلش رستید از آن　　　　ورنه نومیدید و ساعدها گزان

ظاهر آن است که شیخ ولی‌محمّد گفته که: این بیتین مقولهٔ مولوی است قدّس‌سرّه و حاصل آنکه کرّهٔ ناقه، خاطر ولیّ است. یعنی خاطر او همچو کرّهٔ ناقه است.

مراعات آن ضروری است و احسان و برّ با او باید کرد. اگر دل ولیّ راضی است، از رنج خلاص‌اند، ورنه نومید باشند و آنچه که شارحی خیال کرده که مقولهٔ حضرت صالح علیه‌السلام است و ضمیرش در مصراع اوّل به سوی کرّه، و در مصراع ثانی به خاطر، اگرچه می‌تواند شد، لیکن بعید از ذوق نیست.

شد سیه روز سوم روی همه　　　　حکم صالح راست شد بی‌ملحمه

ملحمه جنگ را گویند و مراد آنکه حکم صالح قابل انکار نماند. /۸۸/

در نبی آورد جبریل امین　　　　شرح این زانو زدن را جاثِمین

اشارت است به این آیت: «فَأَصْبَحُوا فِي دارِهِمْ جاثِمِينَ»(عنکبوت: ۳۷؛ اعراف: ۷۸،۹۱)؛ یعنی شدند به وقت صبح هلاک شونده. زانو خود به او طاقت قیام نبود آنها را. [۱]

زانو آن دم زن که تعلیمت کنند　　　　وز چنین زانو زدن همّت کنند

---

۱. این آیه پنج بار در قرآن آمده است. سه بار به صورت مفرد «دارهم» و دو بار به صورت جمع «دیارهم». آنچه در شرح آمده مفرد و آنچه در حواشی متفرقه آمده جمع است. مصحح

این بیت مقولهٔ مولوی است. یعنی آن وقت که دعا و عبادت نافع باشد، نه آن وقت که موت رسد و فایده ندارد.

حقّ مرا گفته تو را لطفی دهم　　　　بر سر آن زخمها مرهم نهم

یعنی فایدهٔ پند دادن اگرچه آنها را نیست، لیکن تو را فائده است، که امتثال امر است و این موجب لطف الهی است و رفع درجات است.

در شما چون زهر گشته آن سخن　　　　ز آنکه زهرستان بدید از بیخ و بن

که انکار آن آوردید و موجب هلاک شما شد.

من شوم غمگین که غم شد سرنگون　　　　غم شما بودید ای قوم حرون

حرون: به معنی سرکش آمده.

کژ مخوان ای راست خواننده مبین　　　　کیف آسی خلف قوم کافرین

حاصل آنکه کژ مخوان ای راست خواننده، که این‌ها سزاوار غم خوردن بر آنها نیستند و ببین این را که چگونه غم خورم خلف قوم کافران و در بعض نسخ مبین به ضمّ میم واقع است، اگرچه مبین به ضمّ میم لفظ عربی است، پس صفت «راست خواننده» است.

یعنی راست خواننده، چنین که جداکننده است لفظی را از لفظ دیگر و مراد اظهار معانی باشد و احتمال دارد که مراد باشد کتاب مبین که عبارت از لوح است و این اظهر است.

پس چون تقدیر راست خواننده مضاف است به سوی مبین و اگر لفظ فارسی باشد به فتح، پس تأکید است مر «مخوان» را. یعنی ای راست خواننده کژ مخوان و کژ مبین.

و مصراع ثانی از مولوی است که قول صالح علیه‌السلام را به لفظ عربی تعبیر فرمودند، آنچه که قول صالح در قرآن مذکور است، که بعد هلاک شدن قوم او فرمودند: «یا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسالَةَ رَبِّی وَ نَصَحْتُ لَكُمْ وَ لكِنْ لا تُحِبُّونَ اَلنّاصِحِینَ»(اعراف: ۷۹)؛ ای قوم! هرآینه رسانیدم شما را پیغام ربّ خود و نصیحت کردم شما را، و لیکن دوست نمی‌دارید شما ناصحان را و چون حال آنها بر آن بود که با ناصحان عداوت کردند و نصیحت قبول نکردند، پس باید ناصح را که بر هلاک آنها غم نخورد.

پس لازم حاصل مقوله صالح علیه‌السلام دلالت التزامیه بر آن دارد. پس بعید نیست که این مدلول

التزامیه، مقصود به افاده باشد و مولوی این مدلول التزامی به لفظ عربی از خود تعبیر کردند و معنی کژ مخوان آن باشد که مدلول التزامی کلام صالح علیه‌السلام ملحوظ دارد، کژ مخوان به این وجه غافل از این مدلول باشی و اشارت است به قول اللّه تعالی: «فَکَیفَ آسی عَلی قَوْمٍ کافِرِینَ»(اعراف: ۹۳).

زیرا که این آیت قول شعیب علیه‌السلام است که خطاب به قوم خود فرمودند بعد هلاک آن قوم و شارحان اشاره به سوی آیهٔ مذکوره دارند و در تطابق، به تکلّف محتاج شدند.

بدان که این قول صالح علیه‌السلام که مولوی قدّس‌سرّه حکایت کردند و قول او علیه‌السلام که در قرآن مذکور است به صراحت و قول شعیب علیه‌السلام که در قرآن مذکور است مثل مخاطبهٔ آن سرور است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که خطاب فرموده مر مقتولان کفّار را که در قلیب انداخته شده بودند در روز جنگ بدر. یا ابا جهل ابن هشام و یا شیبه و یا عتبه و یا امیه و نام هریک گرفت:

«هل وجدتم ما وعدکم ربّکم حقّا و انّی وجدت ما وعدنی ربّی حقّا».

آیا یافتید آنچه که وعده کرده شما را ربّ شما راست و من یافتم آنچه که وعده کرده بود مرا ربّ من راست.

پس کسی سؤال کرد آن سرور را صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که: تو تکلّم می‌کنی با اجساد، که در آن ارواح نیست؟

آن سرور عالم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود که: این‌ها شنونده‌تراند از شما.

پس از این معلوم شد که موتی می‌شنوند آن را که نزد اجساد آنها گفته آید، اگرچه عقل آن را قبول نمی‌کند. لیکن ایمان به آن فرض است.

عقل می‌گفتش که این گریه ز چیست　　　　بر چنان افسوسیان شاید گریست

.....

دستشان کژ پایشان کژ چشم کژ[1]　　　　مهرشان کژ صلحشان کژ خشم کژ

یعنی جوارح کژ بودند که در مرضیات حقّ مستعمل نشدند و اوصاف قلبیه‌شان نیز کژ بودند، که مهر و صلح و خشم در موضع وی نمی‌نهادند، بلکه جای مهر خشم می‌کردند و جای خشم مهر

---

۱. در اصل: دستشان کژ چشمشان کژ پای کژ. این نادرست است زیرا مشکل قافیه دارد و در مثنوی نیز مطابق مصرع مذکور در متن آمده است.

می‌نهادند و این کژی که بود برای آن بود که از تقلید اسلاف خود و رایات و علامات که منقول از اسلاف خودشان بود، پا نهاده بر سر عقل خود را که از آن تمیز میان حقّ و باطل می‌شد ضایع کردند.

و این اشارت است به این آیت که در سورهٔ هود واقع است: «قالوا یا صالِحُ قَدْ کُنْتَ فِینا مَرْجُوًّا قَبْلَ هذا أَ تَنْهانا أَنْ نَعْبُدَ ما یَعْبُدُ آباؤُنا»(هود: ٦٢)؛ گفتند ثمود: ای صالح سابق بودی امید داشته باشد، قبل اینکه در تو امید عقل و صلاح بود. الحال عقل تو سخیف برآمد. آیا تو منع می‌کنی ما را از آنکه عبادت کنیم آن را عبادت می‌کردند آباء ما.

پس ثمود را نبود مگر تقلید احمقان سلف آنها، عقل آنها به وحدانیت اله و صدق صالح را ضایع ساختند.

از پی تقلید و از رایات نقل پا نهاده بر جمال پیر عقل

.....

پیر خر نی جمله گشته پیر خر از زبان و چشم و گوش همدگر

حاصل آنکه خرید کننده پیر که صالح بود، نبودند از زبان که اقرار بر آن آرند و نه از چشم تا آیات داله بر صدق صالح علیه‌السلام بینند و نه از گوش که آواز حقّ شنوند و نیز نه از دیگر اجزاء که متأدّب به اعضا شوند.

پس فایدهٔ لفظ هم ظاهر شد و اعتراض شیخ ولی‌محمّد ساقط شد، که لفظ همدگر ناطق است برخلاف این تقریر و خود تقریر کرده به این وجه که خودشان را به زبان و گوش و چشم با همدگر مدح و ثنا می‌کردند و هر یکی دیگری را پیرو اهل کمال پنداشتند.

از این در عجب و رعونت افتادند و از خریداری پیر و تبعیت او بازماندند و از لفظ، برآمدن این معنی بعید است و با وجود آنکه آنها خود را نزد اهل کمال نمی‌داشتند، بلکه کمال را منکر بودند و نمی‌دیدند مگر حیات دنیا را و همگی بودند مقلّدان اسلاف خود، مگر آنکه از اهل کمال، صاحب عقل مراد باشد، که خودشان را ذی[1] عقل صائب تصوّر نموده، پیر نگرفتند.

از بهشت آورد یزدان بندگان[2] تا نمایدشان سَقَر پروردگان

---

۱. در اصل: دی. ذی عقل یعنی دارای عقل.

۲. در اصل: بردگان.

یعنی آدم علیه‌السلام از بهشت بیرون کرد. و اولاد او در این دار دنیا پیدا شد و سقر به آنها نمودار شد.

تفسیر آیه کریمهٔ: «مَرَجَ اَلْبَحْرَینِ یلْتَقِیانِ بَینَهُما بَرْزَخٌ لا یبْغِیانِ»

پیدا کرد اللّه تعالی دو دریا، یکی تلخ و دیگر شیرین. درحالی‌که ملتقی‌اند آن هر دو. میان هر دو مانع است، که یکی بر دیگری غالب نشود.

اهل تفسیر برآنند که بحر فارس و بحر روم هر دو ملتقی است در بحر محیط. لیکن بطن آیت آن است، اسماء متقابله در عین واحد و هر یک از آن بر دریایی غالب نمی‌تواند شد و در اتّصاف عین واحد به آن تضادّ نیست و بعد ظهور آن در مظاهر، مظاهر هم مختلط و هریک از مظاهر احکام آن قبول می‌کند و هم یک مظهر حکم دیگری را رافع نمی‌تواند شد، چنانکه مولوی تفصیل آن فرمودند.

اهل نار و نور را بین هم دکان در میانشان بَرزَخ لا یبغیان
اهل نار و اهل نور آمیخته در میانشان کوه قاف انگیخته
همچو در کان خاک و زر کرد اختلاط در میانشان صد بیابان و رباط
همچنان‌که عِقد در دُرّ و شَبه مختلط چون میهمان یک شبه
صالح و طالح به صورت مشتبه دیده بگشا بو که گردی منتبه
بحر را نیمیش شیرین چون شکر طعم شیرین رنگ روشن چون قمر
نیم دیگر تلخ همچون زهر مار طعم تلخ و رنگ مُظلِم قیروار

خلاصه آنکه اهل ضلال و اهل هدایت مختلط‌اند و در میان آنها فرق عظیم است.

هر دو برهم می‌زنند از تحت[1] و اوج بر مثال آب دریا موج موج
صورت برهم زدن از چشم تنگ اختلاط جان ها در صلح و جنگ
موجهای صلح برهم می‌زنند کینه‌ها از سینه‌ها بر می‌کشند
موجهای جنگ بر شکل دگر مهرها را می‌کند زیر و زبر
مهر تلخان را به شیرین می‌کشد ز آنکه اصل مهرها باشد رَشَد

برهم زدن عبارت از اختلاط و اشتباه، چنانکه اکثر شارحان برآنند و همین متبادر از برهم زدن است

۱. در اصل: تخت.

که موج بر موج دیگر آید و در این صورت تمیز از امواج ممتد و متمیز می‌تواند شد.

و حاصل آنکه بر مثال آب دریا که امواج متراکم‌اند و یکی از دیگری متمیز نمی‌تواند شد، صالح و طالح هم در آمیزش‌اند، متمیز نیستند و در بیت تالی میر نورالله جسم را به جیم عربی خوانده و رابط بعد جان‌ها مقدّر داشته.

و حاصل برآورده که صورت برهم زدنی آب شیرین و آب تلخ، اختلاط جان‌هاست در صلح و جنگ، که ناشی است از جسم تنگ و وسعت مثل دریا ندارد و هر جان مختلط به صلح و جنگ است و امواج صلح و جنگ در تلاطم و تراکم می‌باشد.

و شیخ افضل گفته که: چشم به جیم فارسی خوانده شود، همین معنی برمی‌آید، که این اختلاط ناشی از چشم حسّی است و اگر چشم معنوی دیده شود، این اختلاط نیست، بلکه هر جانبی را حال جداست.

و شیخ عبداللّطیف نیز جسم را به جیم فارسی قرار داده و گفته که: در بیت تعقید است و حاصل برآورده و گفته که صورت تلاقی اختلاط جانها در صلح و جنگ از چشم تنگ است و تفرقهٔ نور و نار و تلخ و شیرین و صالح و طالح از این چشم حاصل نمی‌تواند شد.

و محمّدرضا گفته که: حاصل آن است که آمیزش و جوشش و انقیاد با همدیگر از حیثیت ضیق اجسام است، که قابل مقادیراند و اختلاف در صورتی است که هر یکی به صورت واحد است و امّا اختلاط جانها در صلح و جنگ است، که جان صالح مختلط به صلح است و جان طالح مختلط به جنگ است.

از این ظاهر می‌شود که لفظ چشم به جیم فارسی خوانده است و شیخ ولی‌محمّد این بیت را مع ما بعد الی آخر در بیان امتیاز و تفرقهٔ صالح و طالح قرار داده و حاصل این بیت برآورده که هر دو از صلحاء و اشقیاء و موجهای شیرین و تلخ سعادت و شقاوت برهم می‌زنند و هریک از سعادت خود و شقاوت از جسم تنگ اختلاط جان اتقیاء با صلح و جان اشقیاء با جنگ.

و اگر با جیم فارسی خوانده شود، پس تقدیر لفظ محسوس و مرئی نمی‌باید کرد و حاصل واحد است و اظهر همان است که شارحان گفته‌اند که این بیان نه بیان امتیاز است، تقید چشم تنگ مناسب امتیاز نیست، و اللّه اعلم. /۸۹/

تلخ و شیرین زین نظر نآید پدید　　　از دریچهٔ عاقبت تانند دید

نیز مؤید تقریر شارحان است، یعنی تلخ و شیرین از نظر ظاهری ظاهر نمی‌شود، بلکه آن را نظر عاقبت‌بین باید، که از دیدن عاقبت تلخ و شیرین ممتاز می‌گردد.

و تحقیق آن، آن است که در آخرت حشر هرکس به سوی آن اسماء خواهد شد، که مناسب آن کس است. اللّه تعالی می‌فرماید: «يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمنِ وَفْداً وَ نَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً»(مریم: ۸۵-۸۶)؛ آن وقت را که حشر کنم متّقین را به سوی رحمن گروه گروه و سوق خواهم کرد مجرمین را به سوی جهنم، وارد شوند وارد شدنی.

پس حشر متّقین به سوی اسم رحمن است و حشر مجرمان به سوی اسمی که جهنّم مظهر اوست. پس حشر اتقیاء به سوی اسمی و حشر اشقیاء به سوی اسمی دیگر و کسی که بر بصیرت او مکشوف شود این حشر، او فرق کند میان اشقیاء و اتقیا.

پس بصیرت او تمیز کند و از چشم عاقبت‌بین همین بصیرت مراد است. همین راست‌بین است و چشمی که از عمارات دریافت کند، آن راست نمی‌بیند، پس فرق نمی‌تواند کرد.

ای بسا شیرین که چون شکر بود لیک زهر اندر شکر مُضمَر بود
آنکه زیرک‌تر بود بشناسدش چونکه دید از دورش اندر کشمکش
و آن دگر بشناسدش تا بو کند و آن دگر چون بر لب و دندان زند

برای توضیح این معنی است

«لیک زهر اندر شکر مضمر بود».

یعنی اگر آراستهٔ اعمال‌اند در ظاهر، لیکن در اعمال ایشان ناآراستگی مضمر و خفیّ است و این را اتّحاد است. گاهی اعمال تزویر می‌کند، چنانکه ترک دنیا به ظاهر برای تحصیل جاه و تحصیل زر کثیر و گاهی در اعمال حسنه ریا و سمعه باشد و گاهی بعد اعتیاد اعمال حسنه، یک عجب پیدا شود، که نورانیت آن اعمال باطل می‌کند.

او در تعلّی باشد بر دیگری و گاهی چنین حال پیدا می‌شود که او را بر اعمال خود اعتماد رود، که از آن از خوف حقّ محروم می‌گردد و گاهی در اعمال مکر نفس و یا شیطان دخل می‌کند، چنانکه بر آن متفطّن نمی‌شود و عمل از خاطر نفس می‌کند و او می‌داند که برای مراضات حقّ می‌کند و تمیز این

مشکل است، هم بر فضل حقّ باید گذاشت و در اتیان اعمال حسنه جهد باید نمود.

سالها باید که تا از آفتاب　　　لعل یابد رنگ رخشانی و تاب

یعنی هر چیز را اجل در قدر حقّ مقدّر است، که در آن کمال مقدّر وی حاصل شود.

بهر این فرمود حقّ عَزَّ وَ جَلّ　　　سُورةُ الأنعام در ذکر اجل

قال اللّه تعالی: «هُوَ الَّذِی خَلَقَکمْ مِنْ طِینٍ ثُمَّ قَضی أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ»(انعام: ۲)؛ آن اللّه آن است که پیدا کرد شما را از گل، که جدّ همه کسان که آدم بود پیدا شد از گل و بعد زمان این است که قضا کرد اجل معین که در آن موت خواهد رسید و اجل هر شیء مسمّی است نزدیک او سبحانه و بعد اینکه دالّ است بر قدرت، شک می‌کنید ای کافران در قدرت او سبحانه بر بعث.

در مقامی هست این هم زهر مار　　　از تصاریف خدای خوشگوار

ظاهر آن است که از لفظ «این» اشاره است به سوی گفتهٔ او رضی اللّه عنه.

پس حاصل آن است که این کلام که سراسر هدایت است، قومی به آن گمراه شود و قومی هدایت یابند. لیکن مقصود آن است که شیء در جایی کمال باشد و در حالتی نقصان و در جایی نافع و در جایی ضارّ، چنانکه در ابیات تفصیل آن مذکور است.

پس لفظ «این» شاهد به امر واحد باشد.

حاصل، چیزی بد مطلق نیست، که او از آثار اسماء است، بلکه در بعض متعینات در حقّ او بد باشد و در بعض نیک باشد و هست آن وصف امر واحد و در این کلام اشاره است به آنکه حقیقت هر شیء عین واحد است و آن ذات حقّ چون در تعینات آمد، خواصّ آن تعینات گرفت و خواصّ هر تعین باهم متخالف و متنافی‌اند.

باز در خم او شود تلخ و حرام　　　در مقام سرکگی نِعمَ الاِدام

قال رسول اللّه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم: «نعم الادام الخلّ».

بهتر ادام سرکه است و ادام آن را گویند که نان به آن مصبوغ کرده، خورده آید و سرکه هاضم است و یسیر الوجدان است. پس از این جهت نعم الادام شد و در این حدیث اشاره است به آنکه شخص را باید که بر این اکتفا کند و زیاده طلب ننماید و قناعت بر آن کند.

این‌چنین باشد تفاوت در امور		مرد کامل این شناسد در ظهور

یعنی در تعینات و اعیان ممکنات تفاوت است. این تفاوت را عارف کامل که مکاشف به اعیان ثابته است می‌داند، که از کجا آمد و این تفاوت ناشی از اسماء است که از اقتضای آن ظهور این اعیان شده.

در معنی آنکه هرچه که ولیّ کامل کند، مرید را نشاید گستاخی کردن و آن فعل کردن، که حلوا طبیب را زیان ندارد و امّا رنجور را زیان دارد و سرما و برف، انگور رسیده را زیان ندارد، امّا غوره را زیان دارد، که: «لِیَغْفِرَ لَکَ اَللّٰهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ»

و تمام آیت این است: «إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً لِیَغْفِرَ لَکَ اَللّٰهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ»(فتح: ۲-۱)؛ دادیم تو را [فتح] ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، که صلح حدیبیه است، تا اینکه ببخشد تو را اللّه آن چیز که سابق شده از ذنب تو، آنکه لاحق است از ذنب تو.

یعنی ذنوب بالکلّیه سابق و لاحق، همه مغفور شدند و سببیت صلح حدیبیه برای آن است که آن سرور تعظیم کعبه که در آن خونریزی نشود، آنچه که کافران گفتند قبول فرمود.

اگرچه در نظر ظاهربینان ذنب[1] منقصت بود. پس اللّه تعالی این اجزاء مرتّب کرد و چون ذنب را در آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم راه نبود، که او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم معصوم بود.

اهل ظاهر از علماء، خلاف اولی حمل می‌کنند بر او بر حسنهٔ ابرار که منافی عصمت نیست. لیکن چون در حقّ وی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که مقرّب اعلی بود، مناسب نبود آن را به ذنب تعبیر یافت و حقّ آن است که غفران در نعت پرده و ستر است و از ذنب، مراد تعین بشری است.

پس اللّه تعالی می‌فرماید: مستور گردانیدیم ذنب تعین تو که مقدّم است که در این دار دنیاست و متأخّر که در دار عقبی است، در ذات حقّ.

پس کردهٔ تو کردهٔ من است، قول تو قول من است و اتباع تو اتباع من و عصیان تو عصیان من.

و شیخ ولی‌محمّد آن گفته که: تعجّب است از او که ذنب مغفور، قتل کفّار است، چرا که قتل ایشان در ولایت گناه است، اگرچه در مرتبهٔ نبوّت عبادت باشد و تأیید آورده اینکه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مأمور شدند به استغفار بعد اکمال دین:

---

۱. در اصل: + و.

«فسبّح بحمد ربّک و استغفره»(نصر: ۳)، و اگر قتل کفّار به وجهی از وجوه گناه نبودی و به جمیع وجوه عبادت بودی، پس امر به استغفار برای چه آمدی و نیز مؤید ساخته به آنچه که شیخ اکبر در فصّ یونسی فرمودند که: شفقت بر بنده‌های خدا احقّ است به رعایت از غیرت فی اللّه. یعنی قتل برای غیرت فی اللّه.

و بر ید داود بنای بیت المقدّس شد. سؤال کرد داود اللّه تعالی را. فرمود که بیت من قائم نخواهد شد بر دست کسی که خونریزی کرده. پس داود علیه‌السلام سؤال کرد که در راه تو این قتل. اللّه تعالی فرمود آیا نبودند کافران، بندهٔ من؟

و غرض از این حکایت آن است که مراعات این با نشأت [انسانی و اقامت آن]، اولی است از هدم آن.[1]

و این کلام حشو و لاطائل است، زیرا که شبهه نیست در آنکه جهاد فرض و ترک آن گناه است بی شبهه. پس این قتل به وجهی ذنب نمی‌تواند شد و آنچه که گفته که [در] مرتبهٔ ولایت گناه است، معلوم نیست که چه اراده کرده. اگر اراده کرده که بر اولیا حرام است، پس این باطل است، که شریعت محمّدیه عامّ است و بر همه کس فرض است و مقیمین جهاد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم همهٔ اولیاء بودند و اگر اراده کرده که از مقام ولایت حکم نبودن جهاد گناه رسیده، این هم غلط است، زیرا که رسیدن حکم از مقام ولایت مخالف حکم شرع رسول نمی‌تواند[2] شد و حکم امر استغفار در سورهٔ «إذا جاءَ نَصْرُ اَللّهِ» امر به استغفار از جهاد نیست، بلکه این امر کنایت است از بیان اجل رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، چنانکه مروی است در صحیح بخاری از ابن عباس و استغفار از امور آخر است چنانکه گذشت.

و از کلام شیخ اکبر قدّس‌سرّه آنچه که لازم می‌آید این قدر است و از قصّهٔ داود علیه‌السلام همین قدر لازم است که اقامت بیت از وی نشد، برای تنبیه اینکه اقامت این نشأت اولی است از هدم بر طریق شرعیه و الاّ نه. خانهٔ کعبه قائم است از بناء حجّاج با وجود آنکه او خونریزی عظیم کرده بود.

گر ولی زهری خورد نوشی بود   ور خورد طالب سیه هوشی بود

---

۱. ابن عربی، فصوص الحکم: ج۱، ص۱۶۷.

۲. در اصل: می تواند.

یا مراد امور مباحه‌اند، که در او حظّ نفس می‌باشد و این زهر است در طریقت، که مانع است از وصول لیکن هرکه رسیده به فنا و بقا بعد الفنا در حقّ او نوش است، که زیان ندارد و در حقّ طالب زهر است و زیان می‌دارد و هوش را سیه می‌کند، که از ادراک ما هو علیه مانع می‌آید.

و یا مراد آن است که شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب رابع و پنجاه و ثلاثمائة فرمودند: «من شهد الجبر فی اختیاره علما من طریق الکشف و الشّهود أتی المخالفة بحکم التّقدیر لا بحکم الانتهاک فکان عاملا بما علم فلم یضرّه ذلک العمل بل هو مغفور له».[1]

کسی که مشاهده کرد جبر را در اختیار، که مبادی اختیار، امور اضطراریه‌اند و عالم شد به آن به علمی که از طریق کشف و شهود است و مخالفت می‌کند به جهت تقدیر نه انتهاک حکم شرع پس در حقیقت او عمل شده به چیزی که دانست آن را، پس ضرر نخواهد کرد آن را آن عمل، بلکه آن شخص مغفور له است که اللّه تعالی او را بخشیده است، آنچه که او کند.

به این کلام علمای ظاهر نیز مشیر است در شرح عضدی[2] مر مختصر الاصول را مذکور است که اگر بو جهل می‌دانست به علم یقین که ایمان نخواهد آورد، البتّه از وی تکلیف ساقط می‌شد.

پس بر این تقدیر حاصل قول مولوی آن است که ولیّ به این مرتبه رسیده، اگر ذلّت گناه از وی صادر شود، او را زیان ندهد و طالب را زیان دهد. پس در این ذلّت طالب را تقلید ولیّ نمی‌رسد.

ربّ هب لی از سلیمان آمدست　　　که مده غیر مرا این مُلک و دست

اشارت است به سوی دعای حضرت سلیمان علیه‌السلام: «رَبِّ اِغْفِرْ لِی وَ هَبْ لِی مُلْكاً لا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِی»(ص: ۳۵)؛ ای ربّ من بربخش مرا ملکی که به غیر من کسی را سزاوار نباشد و این ملک وی است قدرت تصرّف بر جنّ و انس و انقیاد جنّ و انس. زیرا که این قدرت و انقیاد همهٔ عالم نیز داده شده بود به رسول مقبول سید عالم صلوات اللّه و سلامه علیه و آله بلکه به اولیاء است او به فضل او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم.

---

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة: ج۳، ص۲٤٤. عبارت متن که از فتوحات نقل شده پر غلط بود که مجبور شدیم عین آن را از کتاب مذکور نقل کنیم.

۲. در اصل: عقیدی.

و مروی است در صحیح بخاری که عفریتی که از جنّ آمده، خواست که نماز رسول مقبول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم خطا کند و فرمود صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که: قادر گردانید اللّه مرا و مقهور گردانید او را پیش من. پس قصد کردم که ببندم او را به ساریهٔ مسجد، پس لعب کند طفلان مدینه. پس یاد کردم دعای سلیمان علیه‌السلام را، پس گذاشتم از آن. پس بازگردانیدند او را پشیمان.

و از اینجا معلوم شد که عفریتان مقهور بودند پیش حضرت رسول مقبول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . پس معلوم شد که مراد از این ملک که مختصّ سلیمان علیه‌السلام بود این قدرت و این انقیاد نیست، بلکه مراد است ظهور این انقیاد در عالم شهادت به وجهی که هرکس بیند و کسی ظاهر شد سلیمان علیه‌السلام به این تصرّف عامّ، که در جنّ و انس و طیر و وحوش باشد عموما، همه منقاد امری باشند و هر خدمتی که خواهد آنها را به آن مشغول سازد.

چنین تحقیق فرمودند شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصوص الحکم در فصّ سلیمانی و حاصل ابیات مولوی قدّس‌سرّه آن است که حضرت سلیمان علیه‌السلام که این دعا فرمودند از جهت شفقت بود. هرکسی که بعد ایشان آید که دریافتن این ملک و منقاد بودن جنّ و انس و طیر و وحوش خطر عظیم است، که این ابتلای عظیم است و برآمدن از شکر آن کار عظیم است و برای برداشتن این بار مثل سلیمان باید.

بدان که شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمود که: دعای حضرت سلیمان به این ملک از امر الهی بود و اللّه تعالی امر فرموده بود سلیمان را. پس حضرت سلیمان در این دعا عبد متمثّل بود. چنانکه در اتیان صوم و صلاة این ملک به حضرت موهوب بوده در هبه عوض[1] نمی‌باشد. پس او تعالی از حضرت سلیمان طلب شکر نکرده مقابل این، اگرچه حضرت سلیمان مشکور بودند /۹۷/ و شکر بر نعمت بجا می‌آوردند، لیکن شکر آن نعمت ملک بر ایشان فرض نبود مقابل این سلطنت و این منافی نیست آن را که مولوی قدّس‌سرّه گفته‌اند که: دعای سلیمان اگرچه امتثال امر بود، لیکن این فائده هم خواسته باشد که دیگران محفوظ باشند از این بلا، که مظنّهٔ خطر عظیم است.

چنانکه ادای صلوات اگرچه امتثال امر است، لیکن در این اداء گاهی اکابر این هم قصد می‌کنند

---

۱. در اصل: عرض.

که دیگران هم آمده، شریک شوند و از گناه باز مانند و از فرمودهٔ شیخ اکبر قدّس‌سرّه معلوم شد که خطر عظیم مر سوای حضرت سلیمان راست علیه‌السلام، زیرا که حضرت سلیمان علیه‌السلام در این ممتثل امر بود او، و شکر این ملک بر ایشان واجب نبود به خلاف غیر حضرت سلیمان علیه‌السلام، که در حقّ آنها آن ملک نعمت عظیم است و شکر آن بر این‌ها واجب است.

پس غیر حضرت سلیمان(ع) را خطر عظیم است که شکر نعمت عظمی کما ینبغی ادا خواهد شد، یا نه؟ و حضرت سلیمان از این خطر محفوظ بود و نه مطلوب بود از حضرت سلیمان علیه‌السلام شکر، مگر بر آنکه اللّه تعالی توفیق به امتثال این امر داد.

و نیز باید دانست که تصرّف سلیمان علیه‌السلام در ملک از جنّ و طیور و وحوش و غیر آن نبود به صرف همّت و ظهور به ربوبیت نبود، بلکه سلیمان علیه‌السلام عبد محض بود و در مقام عبدیت بود، بلکه این تصرّف چنان بود که عبد در ملک سلیمان تصرّف می‌کنند خلافة به جهت امتثال امر سلطان.

و همچنین که حضرت رسول مقبول سید عالم صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که قدرت تصرّف داشتند، نه این قدرت به صرف همّت بود و قیام به ربوبیت، بلکه به جهت آنکه حضرت رسول مقبول صلی اللّه علیه و آله و سلّم در مقام عبدیت بودند و استیفای مقامات عبدیت فرمودند به وجه کمال و چون استیفا فرمودند عبدیت را علی الکمال، همهٔ کائنات را اللّه تعالی مسخّر و منقاد گردانید مرضیات مبارک را، که هرچه که امر فرمایند مر کائنات را و به هر وجهی که حرکت و سکون خواهند صلّی اللّه علیه و سلّم، آنها را آن ضرورت کنند و این انقیاد کائنات مر آن سرور صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را ندا کامل بود از انقیادی که با حضرت سلیمان علیه‌السلام داشتند، بلکه اینکه به سلیمان علیه‌السلام رسید، از فیض باطن آن سرور صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود.

بیم سر یا بیم سِرّ یا بیم دین　　　امتحانی نیست ما را مثل این

سر اول به فتح سین است و ثانی به کسر سین است، یعنی خلل در سری که با حقّ است. /۹۰/

با چنان قوّت که او را بود هم　　　موج آن ملکش فرو می‌بست دم

خوان که القینا علی کرسیه　　　چون بماند از تخت و ملک و خود تهی

ظاهر آن است که این ابیات مبنی‌اند بر آنکه مورّخان نقل می‌کنند. چنانکه شارحان بر آنند و آن، آن

است که حضرت سلیمان نکاح با زنی کرده بود و آن زن بت‌پرستی می‌کرد به اخفا و حضرت سلیمان را به آن خبر نبود.

پس ابتلاء از حقّ آمد، که ملک وی از دستش رفت، به جهت آنکه ملک وی در انگشتری بود و آن انگشتری یک دیوی گرفت و آن دیو متصوّر به صورت سلیمان شده، انگشتری در اصبع خود کرده، بر تخت نشست و احکام خود جاری کرده و همهٔ جنّ و طیور و وحوش حاضر شدند، به جهت آن انگشتری مقهور او شدند.

و بعضی مورّخان گفتند مگر آنکه بر نساء حضرت سلیمان دست وی نرسید. حضرت سلیمان عزم فرار کرده جای بودند زن ماهی‌فروش را در نکاح خود آوردند. اتفاقا آن انگشتری از آن دیو در نهری افتاد. یک ماهی آن انگشتری را ابتلاع کرد. آن در شکار پدر آن زن آمد. آن زن چون شکم آن ماهی چاک کرد، انگشتری یافت و به حضرت سلیمان داد. حضرت سلیمان انگشتری خود شناخت، باز ملک خود یافت و بر تخت خود نشست.

و این مورّخان این قول اللّه تعالی را: «وَ أَلْقَيْنا عَلىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَداً»(ص: ٣٤)، بر نشستن این دیو بر تخت سلیمان حمل می‌کنند.

پس بنابراین قصّه، حاصل این ابیات آن است که حضرت سلیمان عزم با چنین قوّت ملک او بر هم نشد. دیو قائم‌مقام او بر تخت نشست و چون خود به این بلا گرفتار شد، بر شاهان عالم رحم کرد و دعا فرمود که دیگری را این‌چنین ملک مده.

و حقّ آن است که این قصّه که مورّخان نوشته‌اند بهتان و افتراست و تو دانستی که دعای حضرت سلیمان به امر الهی و امتثال به امر الهی سبب ابتلا نمی‌تواند شد و صورت حضرت سلیمان مظهر هادی است. پس شیطان که مظهر مضلّ است، چگونه قدرت به تصوّر به صورت هادی دارد و نیز حضرت سلیمان معصوم است از معاصی، خصوص کبیره و چون زوجهٔ وی بت‌پرستی کرد، نکاح باطل شد و آن زوجه اجنبیه شد، در تحت تصرّف حضرت سلیمان چگونه باشد و ملک به حضرت سلیمان موهوب بود از جانب اللّه تعالی به مجرّد منّت بی‌طلب شکر به مقابله آن.

پس در انگشتری چگونه باشد و این روایات سند ندارد به سوی رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم

اصلا و با وجود آن انتهای این قصص به سوی یهود است و قول یهود چگونه اعتبار کرده شود و یهود در حقّ سلیمان علیه‌السلام آنچه می‌گویند و در آیت: «وَ أَلْقَینا عَلی کُرْسِیهِ جَسَداً»، دیو مراد نیست.

و تحقیق آن است که در صحیح بخاری مروی است که حضرت رسول مقبول سید عالم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند که: سلیمان طوف بر نساء خود کرد و گفت که امید است که از هر مرأت پسری زاینده شود، که فارِس باشد و مجاهد فی سبیل اللّه و «ان‌شاءالله تعالی» بر زبان نراندند، پس نزایید یکی از نساء، مگر یک مرأت و یک ولد مرده زایید یک شقّ آن و رسول مقبول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند که: اگر سلیمان(ع) استثناء می‌کرد، همهٔ نساء ولد فارِس می‌زاییدند و چون این را دانستی، و پس بدان که مراد از جسدی که بر کرسی ملقی شد، همان شقّ آن ولد مرده بود.

تمام آیت این است: «وَ لَقَدْ فَتَنّا سُلَیمانَ وَ أَلْقَینا عَلی کُرْسِیهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ»(ص: ٣٤)، «فَغَفَرْنا لَهُ ذلِک وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفی وَ حُسْنَ مَآبٍ»(ص: ٢٥)؛ یعنی هرآینه ابتلا و امتحان کردم مر سلیمان(ع) را بر عدم اجرای استثناء بر زبان و انداختم بر کرسیّ جسدی و آن شقّ مولود نیست [شده] بود و امید وی واقع نگردانیدم، تا عبرت شود و استثناء بر زبان وی همیشه باشد و سلیمان علیه‌السلام رجوع به حقّ آورد به توبه از ترک استثناء بر زبان، به جهت آنکه استثناء بر زبان ناوردن مناسب مقام ایشان نبود، اگرچه دل ذاکر بود.

پس بخشیدم سلیمان علیه‌السلام را این تساهل و بود نزد من سلیمان علیه‌السلام را مرتبه و بهتری رجوع، یعنی این ترک استثناء بر عصیان نبود، که او معصوم بود و حسن رجوع او بود، که از این تساهل توبه کرد و چون دانستی، پس بدان که از مولوی قدّس‌سرّه بعید است که بنا کند کلام در بیان سرّ و حکمت دعای سلیمان علیه‌السلام بر این قصّه که بهتان عظیم است.

پس لابد که تکلّف کرده شود و گفته آید که حاصل این ابیات آن است که حضرت سلیمان با چنین قدرت و قوّت که از جانب اللّه می‌داشتند، موج آن ملک که عبارت از اشتغال است به تدبیر آن فرو بست دم از سلیمان، که تساهل افتاد و استثناء متروک شد. پس خواهش وی واقع نشد، چنانکه «أَلْقَینا عَلی کُرْسِیهِ جَسَداً» بر آن دلالت می‌کند تا آخر آیت و در انابت به سوی حقّ و اشتغال به توبه و استغفار تدبیر ملک از یادش رفت و مشتغل به زاری شد و این است معنی قول وی قدّس‌سرّه، چون بماند از

ملک و تخت خود تهی، سلیمان فراموش کرد از دل، تخت خود را و ملک خود را در حضور مولای خود، تا اینکه مغفرت آمد از مولای او و قرب زاند گشت.

چون بر او بنشست ز آن اندوه گرد　　　بر همه شاهان عالم رحم کرد

یعنی از اندوه، ترک استثناء کرد، افتاد که محتاج به استغفار شد و دانست که ادای حقّ عبدیت امر عظیم است. پس بر جمله شاهان رحم آورد برای اینکه چون ترک استثناء موجب زلّت شد، پس ترک شکر این ملک عظیم چه بلا پیدا خواهد کرد. پس سلیمان علیه‌السلام شفیع شد و دعا فرمود که کسی را بعد من این ملک را مده، تا مبتلی به بلای عظیم نشود.

هرکه را بدهیّ و بخشی از کرم　　　او سلیمان است و آن کس هم منم

این تنزّل تقدیری است و الاّ نه این‌چنین ملک، کسی بعد سلیمان داده نشد و داده نخواهد شد. و قصّهٔ عفریت منقوله از صحیح بخاری نیز مشیر است به آن.

بدان که در کلام شیخ اکبر قدّس‌سرّه در مواضع غیر عدیده مسطور است که بر قلب هر نبیّ یک ولیّ است، که ولایت آن نبیّ در وی ظاهر است. او نایب است از آن نبیّ و برای ادب تعبیر کنند که بر قدم آن نبیّ است و در این بیت اشارت به آن می‌تواند شد و معنی مصراع ثانی آن است که در ولایت او عین من است، که ولایت من در او ظهور یافته.

و امّا آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که: مصراع اوّل اشارت است به آنکه شخصی که بر قلب نبیّ است از انبیا به اعتبار و تعین تشخیص غیر اوست و نایب بر وی است و مصراع ثانی اشارت است به آنکه اعتبار حقیقت و روح عین اوست، که ظاهر عین مظهر است و نایب عین منوب عنه، آثار بطلان بر وی است، زیرا که عینیت[۱] روح معقول نیست، زیرا که اگر اراده کرده که روح نبیّ آن بدن نبیّ را گذاشته، تعلّق به بدن ولیّ گرفته، پس این باطل است ضرورة و اگر اراده کرده است که حقیقت روح نبیّ عین حقیقت روح این ولیّ است، اگرچه هر دو روح در تعین و وجود متغایرند، پس حقیقت روح هر [یک از] ایشان یک است و این را اختصاص به این نبیّ و این ولیّ نیست و آنچه که گفته که نایب عین منوب است، اگر عینیت به نظر حقیقت اراده کرده، صحیح است.

---

۱. در اصل: + و.

لیکن این را اختصار با نایب و منوب عنه نیست و اگر عینیت در روح اراده کرده، پس باطل است و اگر عینیت در تعین جسمی اراده کرده، پس باطل است فی نفسه و مخالف است مر آنکه اعتبار تعین غیر اوست و حقّ آن است که این ولیّ روحا و جسدا مغایر است آن نبیّ را، لیکن متّحد است در ولایت نبیّ، که اصالت بود در این ولیّ که بر قدم وی است، ظاهر است به تبعیت او. پس مساوات ولیّ مر نبیّ را لازم نمی‌آید.

[مخلص ماجرای عرب و جفت او در فقر و شکایت]

ماجرای مرد و زن را مَخلصی　　　باز می‌جوید درون مُخلصی

مخلص در مصراع اوّل به فتح میم است به معنی جای خلاص. در مصراع ثانی به ضمّ میم به معنی اخلاص کننده.

این دو پا بسته در این خاکی سرا　　　روز و شب در جنگ و اندر ماجرا

پا بسته به یای اوّل فارسی و به بای ثانی عربی و یا باء اوّل عربی و بعد الف، همزه به معنی بالضّروره.

زن همی جوید حویج خانقاه　　　یعنی آبرو و نان و خوان و جاه

حویج مصغّر حاجت و مراد از خانقاه، خانه.

گر بیان معنوی کامل شدی　　　خلق عالم عاطل و باطل بدی

گر محبّت فکرت و معنیستی　　　صورت صَوم و نمازت نیستی

یعنی [در] بیان حقایق اگر کامل بودی به وجهی که بر همه کس ظاهر شدی بی‌کسوت عبارت و بی‌اشارات، کارخانهٔ عالم باطل گشتی، که دنیا دنیا نماندی و در بیت تالی می‌فرماید: محبّت اگر از فکر و معنی متعین بودی، پس صوم و صلاة یعنی طاعت از میان برخاستی. پس محض فکر و معنی نیست، بلکه شرط آن خدمت است در ظهور محبّت.

ور اثر نبود سبب هم مُظهِر است　　　همچو خویشی کز محبّت مُخبِر است

و حاصل آنکه این افعال بر وی چون صوم و صلوات آثار محبّت است، اگر ملاحظه کرده نشود نه آنکه نباشد، پس مظهر سبب محبّت است مر محبّت را و آن علم توحید و قدرت کاملهٔ حقّ و غرق کردن در نعمتهای خود و این سبب محیط است و مصراع ثانی به نظر است، یعنی چنانکه محبّت فی

ما بین را خویشی و سبب مظهر است و بودن خویشی، نشان محبّت مخلوق منافی تفیر[۱] نیست. چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان کرده.

حاجتش نبود پی اعلام مهر   چون محبّت نور خود زد بر سپهر

یعنی برای اعلام نیست، اگرچه طاعات برای امتثال امر ضروری است.

گرچه شد معنی در این صورت پدید   صورت از معنی قریب است و بعید

صورت از معنی قریب است و بعید ظاهر آن است، که در این انتقال است و حاصل آنکه معنی ذات حقّ است در این ظاهر گشته از این صورت قریب است که عین اوست، لیکن در حقیقت بعید محض که او وجود مطلق است و موجود بنفسه است و این صورت شأنی است از شئون وی، که بوی وجود نشنیدند در ذات خود و این صورت که شأنی است خاصّ، متولّد است از مطلق همچو درخت از آب. لیکن فرق عظیم است در ماهیت همچنین اینجا و شیخ ولی‌محمّد این بیت را مربوط ساخته به قول وی قدّس‌سرّه:

حاصل افعال برونی رهبر[۲] است   تا نشان باشد بر آنچه مضمر است

و حاصل برآورده که محبّت اگرچه در صورت «صلّوا صلاة» ظاهر شده، امّا به وجهی از معنی قریب است و به وجهی بعید. مثل آب و درخت که درخت بر آب دلالت می‌کند، که سبزی[۳] او از آب است، لیکن در نسبت بر او فرق بسیار است و شاید در نسخهٔ او به جای

در دلالت همچو آب اندر درخت   چون به ماهیت روی دورند سخت

«در دلالت همچو آب‌اند و درخت» است.

اگر نسخه این‌چنین رسیده است او را، پس قول وی وجهی دارد، لیکن قول به ظهور محبّت در صورت صلاة خالی از غرابت[٤] نیست.

و محمّدرضا گفته که: معنی عقل و نفس که در صورت قصّهٔ اعرابی پنهان بود، اگرچه بر تو واضح

---

۱. در اصل: در متن چنین است.

۲. در اصل: دیگر.

۳. در اصل: سبزی.

٤. در اصل: خرازت.

گشت، این وجهی دارد. لیکن ابیات تالیه مناسب نمی‌افتد.

دل نهادن مرد عرب بر التماس دلبر خویش و مبالغه نمودن که مرا در این تسلیم حیله و امتحانی نیست

در وجود تو شوم من منعدم چون محبّم حبّ یعمی و یصمّ

یعنی خود را به دست تو دادم و از اغراض خود گذشتم که من محبّم و حبّ نابینا می‌کند از اغراض و عیب محبوب دگر می‌کند از سخنان غیر محبوب و عاشق پیش مراد محبوب مثل میت می‌باشد در ید غاسل. در اینجا به اقتباس آیات خلط ملط[1] شده، چنانکه در سورهٔ «ص» ملاحظه باید کرد. /۹۱/

در سه گز قالب که دادش وانمود آنچه در ارواح و در الواح بود

یعنی آدم نسخهٔ جامعه است مر حقایق ملکی و ملکوتی و جبروتی را و هرچه در الواح ثبت بود، او را نمود که در خود آن را مشاهده نمود و عالم اسماء خود کرد، که در او مندمج بود.

گفت پیغمبر که حقّ فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب

اشارت است به سوی حدیث قدسی: «لا یسعنی ارضی و لا سمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المؤمن»[2]؛ اللّه تعالی می‌فرماید که: وسعت نمی‌کند مرا زمین من و نه آسمان من، و لیکن وسعت می‌کند قلب عبد مؤمن من.

و در محاورت عرب است، چیزی که نباشد اصلا آن را می‌گویند و در سماء و ارض نیست و مقصود می‌دارند که در عالم اصلا نیست.

پس مراد در این حدیث آن است که هیچ چیز وسعت نمی‌کند و مراد از ضمیر متکلّم که یاء است اللّه تعالی ذات جامع مر جمیع اسماء و صفات را و هر موجود وسعت نمی‌کند، مگر اسمی را که مظهر اوست. پس ذات مسمّی به اسم ظاهر است در آن مظهر و آن وسعت نمی‌کند مگر او را، چون قلب انسان کامل جامع جمیع است و ربّ او اسم اللّه است.

---

۱. خَلط مَلط، خِلط مِلط: آمیخته، درهم و برهم، آشفته، خرتوخر. (فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ص۱۷۸).

۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی: ج۴، ص۷.

پس قلب وی وسعت کند اللّه را و امّا عرش، پس مستوای اسم رحمن است و کرسیّ مستوای اسم رحیم و مغضب است. پس وسعت اللّه را چگونه تواند کرد.

و آنچه شیخ ولی‌محمّد گفته که: آنچه در دل بنده گنجایش نموده است، حقّ اعتقادی است وگرنه حقّ مطلق از آن برتر است، که در چیزی گنجد، کلام ظاهری است. این در قلب ناقص می‌تواند شد و امّا در قلب عارف کامل، پس حقّ مطلق با جمیع اسماء و صفات و شئونات ظاهر است، بلاشبهه.

گفت فادخل فی عبادی تلتقی　　　جنّة من رؤیتی یا متّقی

قال اللّه تعالی: «یا أَیَّتُهَا اَلنَّفْسُ اَلْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِی إِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَ اُدْخُلِی جَنَّتِی» (فجر: ۳۰-۲۷)؛ ای نفس مطمئنّه! رجوع کن به سوی ربّ خود درحالی‌که راضی هستی از ربّ و مرضیّ هستی که ربّ از تو راضی است. پس داخل شو در زمرهٔ عباد کاملین من و داخل شو در جنّت من، که دار جزاء صالحان است.

این است ظهر آیه و مولوی قدّس‌سرّه از جنّت، مقام رؤیت گرفته‌اند. این تفسیر به اعتبار ظهر آیت هم می‌تواند شد و از دخول در عباد، دخول در اندرون و باطن عباد مراد دانسته‌اند، که حقیقت ظرفیت است. پس اعتبار ظهر هم این اراده صحیح است.

و حاصل اینکه ای نفس مطمئنّه! داخل شو در قلب عباد خواصّ من و آنچه در قلب عباد است، ببین داخل شو در رؤیت من، که من در عباد هستم. مرا خواهی دید.

و ترجمهٔ بیت آن است: داخل شو در درون بنده‌های من ای متّقی و چون داخل شوی، ملتقی خواهی شد جنّت را، که عبارت از رؤیت است که نفس مطمئنّه عبارت است از نفسی که مطمئنّ به ربّ باشد و تارک هوا و لذّات فانیه باشد.

و بدان که شیخ اکبر قدّس‌سرّه آیه را به حسب بطن و به لسان اشارت تفسیر به این وجه فرمودند که: نفس مطمئنّه را گفته شد که رجوع کن به سوی ربّ خود. پس مأمور نگشت به آنکه رجوع کند مگر سوی ربّ وی، که مظهر اوست. چنین ربّ که دعوت کرد نفس مطمئنّه را به سوی خود، پس دانست و تمیز کرد ربّ خود را از جمیع ارباب که اسماء حقّ‌اند، درحالی‌که راضی است آن نفس مطمئنّه از ربّ خود، که مجلی ظهور سلطنت آن ربّ شد و در حالی آنکه آن مرضیّ ربّ خود است، که ربّ

راضی است به بودن مجلی او، پس داخل شو در زمرهٔ بنده‌های من به این حیثیت که آنها را این مقام است که ربّ خود را بستند و التفات به غیر وی از ارباب نکردند، با وجود احدیت عین در ارباب.

و امر فرمود که ای نفس مطمئنّه! داخل شو جنّت ما را و جنّت عبارت است از ستر به کسر سین، به معنی پرده و نیست جنّت من و پردهٔ من سوای عین تو. پس تو ستر می‌کنی مرا به ذات خود. پس معروف نمی‌شوم من مگر به تو، چنانکه تو کائن نمی‌شوی مگر به من.

پس کسی که بداند تو را، دانست مرا و من به کنه حقیقت معلوم نمی‌شوم. پس تو هم به کنه حقیقت معلوم نشوی و چون جنّت نیست مگر نفس تو، پس وقتی که داخل شوی نفس خود را، پس خواهی دانست نفس خود را معرفت دیگر، سوای آن معرفت که بود وقت معرفت نفس خود و وقت دانستن ربّ را به دانستن نفس خود.

پس می‌شوی تو صاحب دو معرفت: یکی معرفت ربّ به معرفت نفس تو، به این حیثیت که نفس تو نفس توست و معرفت دیگر معرفت ربّ به معرفت نفس تو، بما انّه که نفس تو عین ربّ است، نه به حیثیتی که[1] تو هستی مغایر او.

و قیصری معرفت اوّلی را بیان کرده معرفت تو به آنکه تو عاجز و فقیر هستی، منبع نقایص هستی و به آنکه ربّ تو قادر است و غنی است، معدن کمالات و خیرات است و به اینکه تو موصوف به کمالات مغایره هستی که[2] به اصالت کمالات ربّ‌اند. پس معرفت ربّ این است که تو صاحب کمالات ذاتیه است و معرفت ثانیه را بیان کرده که تو مظهری هستی از مظاهر ربّ[3] و ربّ ظاهر است در تو.

و بودن این مذکور شیخ بطن آیه مذکور منافی نیست به آنکه بطن آیه آن باشد که مولوی فرمودند، زیرا که قرآن را بطن بسیاراند و هر بطن مراد اللّه تعالی است به شرط بودن مدلول، یعنی که بر آن قرآن نازل است، موافق او باشد و شیخ اکبر بر آن نصّ فرمودند، با وجود آنکه احتمال دارد که تفسیر مولوی به حسب ظهر آیه باشد و مخالفت تفسیر علمای ظاهر ضرر ندارد.

---

۱. در اصل: تو.

۲. در اصل: واو.

۳. در اصل: مظاهرت.

چون سفر فرمود ما را ز آن مقام　　　　تلخ شد ما را از آن تحویل کام

اشارت است به این آیه: «إِنِّی جاعِلٌ فِی ٱلْأَرْضِ خَلِیفَةً»(بقره: ۳۰)؛ به درستی که من گردانیده‌ام در زمین خلیفه ملائکه را. امر آمد که از اینجا بروید، اینجا خلیفهٔ من باشد.

تا که حجّتها همی‌گفتیم ما　　　　که به جای ما که آید ای خدا

نور این تسبیح و این تهلیل را　　　　می‌فروشی بهر قال و قیل را

اشارت است به آنچه که مذکور است در آیهٔ: «قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یفْسِدُ فِیها وَ یسْفِکُ ٱلدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ»(بقره: ۳۰)؛ گفتند ملائکه آیا می‌گردانی در زمین کسی را که فساد خواهد کرد و خونریزی خواهد کرد؟ این‌چنین کس را در زمین قائم کردن سزاوار نیست. بر این اکتفا نکردند، بلکه زیاده بر آن کردند، که ما تسبیح می‌کنیم ملبس به حمد تو و تقدیس می‌کنیم تو را. پس سزاوار خلافت ماییم.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ آدمی[1] از فصوص الحکم می‌فرمایند که: این اعتراض به جهت آن بود که از رتبهٔ جامعیت آدم خبر نداشتند و نه از اکملیت تسبیح او از تسبیح ملائکه، که ملائکه به منزلهٔ بعض قوای آدم‌اند و هر قوّت می‌داند که مثل من دیگری نیست و نبود نزد ملائکه جمعیت آدم علیه‌السلام، تا بدانند که تسبیح آدم تسبیح به همهٔ اسماء، اکمل است از تسبیح ملائکه، که این تسبیح ملائکه به آن اسماء است که نزد ملائکه‌اند.

علم حقّ گسترد بهر ما بساط　　　　که بگویید از طریق انبساط

شیخ اکبر فرمودند که: این قول ملائکه عین نزاع و مخالفت است با حقّ و طعن بر آدم علیه‌السلام نبود از ملائکه، مگر به فساد و سفک دماء و نیست در این قبح مگر برای آنکه فساد و خونریزی مخالفت حقّ است در امر او.

پس واقع شدند ملائکه در آنچه که طعن بر آدم علیه‌السلام می‌کردند، اگرچه به آن شعور نداشته‌اند و در این ابیات مولوی قدّس‌سرّه اشارت به آنکه آنچه از ملائکه صادر شد قابل مؤاخذه بود، لیکن حلم حقّ مانع آمد از مؤاخذه.

---

۱. در اصل: دویمی.

ز آنکه این دَمها بسی نالایق است　　　رحمت من بر غضب هم سائق است

تصریح است به آنکه این قول مخالف است، چنانکه فساد و سفک دماء. لیکن چونکه رحمت بر غضب سابق بود، در عفو آمد و ملائکه موفّق به توبه شدند و اعتراف نمودند به فضل آدم علیه‌السلام و عطاء خود به قول خود: «سُبْحانَک لا عِلْمَ لَنا إِلاّ ما عَلَّمْتَنا»(بقره: ۳۲)؛ پاک هستی ای اللّه. نیست علم مرا، مگر به آنچه که تعلیم کردی مرا. پس اخذ مکن مرا آنچه از ما برفت و لهذا از سجود آدم علیه‌السلام ابا نیاوردند.

تعین کردن زن، طریق طلب روزی شوی خود را و قبول او

هم‌نشینی مُقبِلان چون کیمیاست　　　چون نظرشان کیمیای خود کجاست

این بیت و بیت ثانی مقولهٔ مولوی است.

چشم احمد بر ابوبکری زده　　　او ز یک تصدیق صدّیق آمده

شیخ اکبر قدّس‌سرّه در شرح صدّیق و صدّیقت فرموده که: صدّیق کسی است که ایمان آرد به اللّه و رسل وی از قول مخبر، نه از دلیل، بلکه از نور ایمان که می‌یابد در قلب خود، که مانع می‌شود از وقوع تردّد و شک در قول مخبر.

در صدّیقیت معتبر است ایمان رسول و امّا ایمان به اللّه، پس آگاهی می‌شود صدّیق را از نظر، لیکن ایمان به رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌شود صدّیق را بلا دلیل، سوای نور و صدّیق صاحب نور است، می‌یابد در قلب خود همچو نور بصر، لیکن آن است که میان صدّیقیت و نبوّت تشریع مقامی است فوق صدّیقیت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌کرد آنچه تحت نبوّت تشریع که رسالت است.

و این مقام را نبوّت عامّه و مقام قرب گویند و صاحب این مقام بیند آنچه می‌بیند [رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم] و می‌گیرد رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از حقّ و این مرتبه را از سرّ تعبیر کرده شد در حدیث به سرّی که ریخته شد در قلب ابوبکر.

پس ابوبکر صدّیق بود و تفضیل داده شده بر سایر صدّیقین به این مرتبه و نبود در میان ابوبکر و در میان آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم هیچ احدی و اگر کسی در این مرتبه آید، پس او به ابوبکر خواهد بود نه فوق او.

این زبدهٔ قول شیخ اکبر منقول شد و تفصیل آن بر ابواب کثیره مذکور است. اگر کسی خواهد از آنجا بطلبد.

و مولوی در این بیت به مقام صدّیقیت اشاره فرمودند که صحبت رسول اللّه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در حقّ امیرالمؤمنین ابوبکر (رض) صدّیق تأثیر کرد. او تصدیق بی‌معجزه کرد و منوّر به نور ایمان شد و صدّیق گردید. /۹۲/

گفت آوخ بی‌بهانه چون روم | ور بمانم از عیادت خون شوم

.....

لیتنی کنت طبیبا حاذقا | کنت امشی نحو لیلی شائقا[1]

کاشکی می‌بودمی طبیب کامل، که رفتمی جانب لیلی در حالی که صاحب شوق‌ام.

قل تعالوا گفت حقّ ما را بدان | تا بود شرم اِشکنی ما را نشان

قال اللّه تعالی: «[قُلْ تعالوا] اتل ما حَرَّمَ رَبُّکمْ عَلَیکمْ»(انعام: ۱۵۱)؛ بگو ای محمّد صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بندگان مرا، بیایید سوی من بخوانم آنچه که حرام کرد اللّه تعالی بر شما.

حاصل بیت آنکه در این آیه طلب است از اللّه تعالی بندگان خود را. پس آمدن می‌تواند شد.

گفت چون شاه کرم میدان رود | عین هر بی‌آلتی آلت شود[2]

.....

گفتگو بی‌آلتی سودا کنم | تا نه من بی‌آلتی پیدا کنم

.....

تو گواهی غیر گفت‌وگو و رنگ | وا نما تا رحم آرد شاه شنگ[3]

.....

کاین گواهی که ز گفت و رنگ بد | نزد آن قاضِی القضاة آن جرح شد

.....

پس گواهی ز اندرون می‌بایدم | نی گواهیّ برون می‌بایدم

---

۱. می‌بودم من که می‌رفتم به سوی لیلی از روی شوق.

۲. مقولهٔ زن است.

۳. مقولهٔ مولوی است. یعنی گواهی و شهادت چنین بنما که بی‌گفتگوی، صدق باطن تو در دل دیگر زند، که نور فقر در دل آن غیر اثر کند و آن گواهی حالی است نه قالی. شنگ: شوخ و ظریف و رعنا.

.....

هدیه بردن آن اعرابی سبوی آب باران از میان باد به سوی بغداد نزد خلیفه و پنداشت که آنجا قحط آب است

گفت زن صدق آن بود کز بود خویش　　　پاک برخیزی تو از مجهود خویش

در این کلام اشارت است به آنکه طالب را باید که از وجود خود بگذرد و از مجهود خویش که آن را قدر ندارد، و نزد مولی محتاج شده، حاضر باشد.

گو که ما را غیر این اسباب نیست　　　در مَفازه[1] هیچ به زین آب نیست

.....

ای خداوند این خم و کوزهٔ مرا　　　در پذیر از فضل اللّه اشتری

این دعاست و اشارت است به آیهٔ سورهٔ توبه: «إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ»(توبه: ۱۱۱)؛ به درستی که اللّه تعالی شراء کرد از مؤمنان انفس آنها را و اموال آنها به عوض آنکه برای آنها جنّت است.

و در کلام مولوی قدّس‌سرّه اشارت است به اینکه این شراء از فضل اوست و در آیه اشارت است به آنکه اللّه تعالی اوّلا عطا فرمود انفس و اموال مر عباد را و عباد مالک آن شدند. بعد از آن خرید کرد از مؤمنان. پس اللّه تعالی به حکم شراء مالک انفس و اموال شد.

پس ملک حقّ در ید مؤمن عاریت است. پس مؤمن را باید که در نفس و مال به طریق عاریت تصرّف کند، نه به طریق ملک و امر فرمود به صرف انفس و اموال در راه خود، تا مؤمن بداند آنچه که در راه اللّه صرف کرده می‌شود ملک اوست، نه ملک من، تا که این صرف بر مؤمن اهون باشد، کذا قال الشّیخ الاکبر رضی اللّه عنه.

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حسّ　　　پاک دار این آب را از هر نجس

پاک دار این آب را از هر نجس. شیخ ولی‌محمّد گفته که مولوی قدّس‌سرّه اوّل مناجات نمود با حقّ. الحال خطاب با نفس نفیس خود می‌کند، که این تن را با پنج حواس پاک باید داشت از مقتضیات نفسانیه و شیطانیه، تا این را منفذ سوی بحر باشد و این کوزه را خوی بحر حاصل شود. بر این تقدیر

---

۱. مفازه: صحرا.

ارتباط ابیات به وجه انسب می‌شود.

لوله‌ها بربند و پُر دارش ز خُم　　　گفت غضّوا عن هوا ابصارکم

اشارت است به این آیهٔ سورهٔ نور: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ إِنَّ اَللّٰهَ خَبِيرٌ بِما يَصْنَعُونَ»(نور: ۳۰)؛ بگو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر مؤمنان را، که بازدارند چشمهای خود را از نظر محرّم و حفظ کنند فروج را از محل محرّم. این است پاک‌تر برای ایشان. به درستی که اللّه تعالی داناست به آنکه می‌کنند از افعال.

علمای اهل ظاهر گفته‌اند که: مراد غضّ بصر از دیدن حسن مرأة، که بر وی حرام است و مولوی اشاره فرمودند که امر است از غضّ بصر از هوای نفس یعنی هوای خود را نبیند و عمل به آن نکنند.

ریش او پر باد کاین هدیه که راست　　　لایق چونان شهی این است راست

.....

در نمد دوختن زن سبوی آب را و مهر بر وی نهادن از اعتقاد

کاینچنین اندر همه آفاق نیست　　　جز رحیق و مایهٔ اذواق نیست

در قاموس گفته رحیق: خمر و یا اطیب خمر، او افضل خمر یا خالص و یا صافی.

اَبجَد و هَوَّز چه فاش است و پدید　　　بر همه طفلان و معنی بس بعید[۱]

حاصل آن است که این حروف[۲] طفلان می‌خوانند و معنی نمی‌دانند.

و شیخ ولی‌محمّد حدیثی نقل کرده و سندش معلوم نیست و ذوق به احتمال صحّت آن گواهی نمی‌دهد.

معنی حرفها که در حدیث مذکور است، خارج از دلالات است و آن این است: «ویل للعالم جهل من تفسیر الابجد، ابجد: ای وجد آدم فی المعصیة، هوّز: ای اتّبع هواه فزال عنه نعیم الجنّة، حطّی: ای

---

۱. تفسیر این حدیث است: «ابجد ای وجد آدم فی الجنّة المعصیة، هوّز ای اتّبع هواه فزال عنه نعیم الجنّة، حطّی ای حطّ عنه ذنوبه بالتّوبة و الاستغفار، کلمن ای تکلّم بکلمات فتاب علیه بالقبول و الرّحمة، سعفص ای ضاق علیه الدّنیا [فاقبض]، قرشت ای اقرّ بذنبه فخصّ بالکرامة، [ثخّذ ای اخذ من اللّه القوّة، ضظّغ ای بعد عنه وسواس الشّیطان لعزیمة ان لا إله الاّ اللّه محمّد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم»].

۲. در اصل: حروفها.

حطّ عنه ذنوبه بالتّوبة و الاستغفار، کلمن: ای تکلّم الکلمات فتاب علیه بالقبول و الرّحمة، سعفص: ای ضاق علیه الدّنیا فاقبض، قرشت: ای اقرّ بذنبه فخصّ بالکرامة، ثخّذ: ای اخذ من اللّه القوّة، ضظّغ: ای بعد عنه وسواس الشّیطان لعزیمة ان لا إله الاّ اللّه محمّد رسول اللّه صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ».

و ظاهر آن است که این حدیث موضوع است. /۹۳/

در بیان آنکه چنانکه گدا عاشق کریم است، کریم هم عاشق گداست. اگر گدا را صبر بیش بود، کریم بر در او آید. و اگر کریم را صبر بود گدا بر در او آید، امّا صبر، کمال گدا و نقصان کریم است

جود می‌جوید گدایان و ضِعاف　　همچو خوبان کآینه جویند صاف

روی خوبان ز آینه زیبا شود　　روی احسان از گدا پیدا شود

چون گدا آیینهٔ جود است هان　　دم بود بر روی آیینه زیان

بدان که مظهریت عالم مر صفات حقّ را و اسماء حقّ را به دو وجه است: یکی آنکه آثار اسماء بر آن مظهر مترتّب شود، چنانکه بنده مرزوق شد و اللّه تعالی رازق گشت و مرزوقیت اثر رازقیت است، در بنده متحقّق شده، پس رازقیت ظهور یافت.

اگر مرزوق نمی‌بود، او سبحانه رازق نمی‌شد و همچنین جمیع اسماء تا الوهیت. چون بنده عابد شد، او سبحانه اله گشت.

لهذا شیخ اکبر قدّس‌سرّه تصریح می‌فرمایند که: حقّ سبحانه در کثرت اسمائیه محتاج است به سوی مظاهر. برای ظهور کمال اسماء خود عالم را پیدا کرد. وجه دیگر مظهریت آن است که او موصوف گردد به آن صفت و مسمّی گردد به آن اسم.

چنانکه شخصی هبه کرد به دیگری، پس او واهب گشت. چنانکه اللّه تعالی واهب است و این صفات الهیه در مظاهر ظهور یافتند و مظاهر به آن موصوف گشت.

در حقیقت صفات حقّ ظاهراند در مظاهر و نیست صفت مظهر، مگر تا اثر آن اسم، چنانکه در وجه اوّل بود.

مولوی قدّس‌سرّه در این ابیات اشاره کرد به وجه او، یعنی صفت جود گدا را می‌خواهد، تا بر وی احسان کند و او محسن اللّه شود و اگر او محسن الله نمی‌بود، حقّ سبحانه محسن و جواد نمی‌شد.

و همچنین از خوبی حسن عاشق را می‌خواهد، تا معشوق شود. لهذا در شرع سائل را زجر کردن ممنوع شد، که از سؤال وی و رسیدن مسئول به وی، جود حقّ ظاهر می‌شود.

پس از این فرمود حقّ در والضحی   بانگ کم زن ای محمّد در گدا

.....

آن یکی جودش گدا آرد پدید   وین دگر بخشد گدایان را مزید

پس گدایان آینهٔ جود حق‌اند   و آنکه با حقّ‌اند جود مطلق‌اند

اشارت است به سوی فیض اقدس و فیض مقدّس. از فیض اقدس اعیان ثبوت یافتند به ثبوت علمی و متمایز شدند و به لسان استعداد سائل ظهور احکام شدند و از فیض مقدّس احکام مسئوله به آنها رسید و مصراع اوّل اشاره به فیض اقدس است که اولا جود او و افاضهٔ او اعیان را متقرّر ساخت و اعیان فی ذاته استعدادات متخالفه داشتند، چرا که اعیان شئون ذات به اعتبار اسماءاند، چنانکه اسماء به ذات خود مخالف داشتند همچنین اعیان.

و مصراع ثانی اشارت به فیض مقدّس است که اعیان مسئوله، اعیان به لسان استعداد بخشید و مولوی در قول: «پس گدایان آینهٔ جود حق‌اند» اشارت به سوی مظهریت بر وجه دوم فرمودند، یعنی ممکن که گداست و در حدّ ذات خود ذلیل و مفتقر است، آئینهٔ جود حقّ است، که جود حقّ در وی ظاهر شد و این مظهر او شد و نیز باید دانست که انسان فقیر است در حوائج خود، محتاج به سوی بنی نوع خود.

و دیگر اشیاء بر سه گونه است:

یکی آنکه محتاج می‌گردد به خلق حقّ و مشاهده می‌کند که احتیاج به سوی حقّ است و افاضت که از خلق به او می‌رسد، از خلق نمی‌داند، بلکه از حقّ که ظاهر است در این مظهر و خلق نزد وی آئینه است مر حقّ را و اسماء حقّ را و صفات حقّ را و به این قسم اشاره فرموده: پس گدایان آئینهٔ جود حق‌اند، یعنی گدایان که عبارت از ممکنات است که [در] ذات خود فقیر و محتاج‌اند، آئینهٔ جود حق‌اند، که جود حقّ در ایشان ظاهر شد. و جود که به حسب ظاهر از ایشان است، در حقیقت از حقّ ظاهر است، نه از مظهر و عارف را این ممکنات آئینه است که در آن جود حقّ مشاهده می‌کند.

و قسم دوم آنها هستند که در سیر کامل شده، به بقاء رسیدند و خود متّصف به جمیع صفات الهیه

گشته‌اند سوای وجوب ذاتی و غنی و امثال آن که در آن قدم نیست مر ممکن را و این قسم خلیفهٔ حقّ‌اند در ایصال فیض حقّ و مولوی اشاره کردند به قول خود: «و آنکه با حقّ‌اند جود مطلق‌اند».

یعنی آنان که با حقّ‌اند خلیفهٔ حقّ‌اند، خود جود مطلق‌اند، و جود ایشان که مخصوص تشخیص و دیدن شخص نیست، چنانکه جود حقّ به خلاف جود غیر ایشان که مخصوص است به بعض دون بعض و امّا جود خلفاء عامّ است و حوایج هر شیء را به نظر استعداد آن شیء را از خلفا می‌رسد.

بدان که این دو قسم که گفته شد متباین باهم نیستند و عارف که خلیفه است، می‌بیند همهٔ اشیاء را آئینهٔ صفات حقّ و می‌بیند کسی را که می‌بخشد آئینهٔ جود سوای حقّ و این خلیفه نیز خود را محتاج به خلق می‌داند، لیکن می‌داند که این احتیاج حقّ ظاهر است، نه مظهر.

غرض که قسم ثانی داخل قسم اوّل است به یک اعتبار و به اعتبار آخر قسم علی‌حدّه است.

و قسم سوم محجوب است به وجود خلق از حقّ و چیزی که به دست خلق می‌باید، او را جواد علی‌حدّه می‌داند.

و آنکه جز این دوست او خود مرده است او بر این در نیست نقش پرده است

اشارت است به این قسم و چون علم حقیقت به این قسم میسّر نشد، به مرده تعبیر فرمودند و نقش و پرده تعبیر فرمودند و حکم به حماقت و حقارت وی فرمودند، که خود را محتاج غیر دید. این‌چنین باید فهمید تحقیق این ابیات.

شارحان به وجه دیگر شرح کردند. نقل آن به طول می‌کشد.[1]

فرق میان آنکه درویش است به خدا و تشنهٔ خداست و آنکه درویش است از خدا و تشنه است به غیر

لیک درویشی که تشنهٔ غیر شد او حقیر و ابله و بی‌خیر شد

.....

نقش درویش است او نی اهل جان نقش سگ را تو مینداز استخوان

ظاهر آن است که منع است از دادن عطا به او، لیکن مخالف شریعت و طریقت است. برای آن شیخ ولی‌محمد حمل کرده بر آنکه با وی حرف درویشی گو.

---

۱. در اصل: + با قلب جلد وی.

پس استخوان کنایت است از حرف درویشی. بر این تقدیر لازم می‌آید که سگ کنایت از درویش حقّ باشد و این خالی از سوء ادب نیست، مگر اینکه گفته آید که نقش، موصوف باشد و سگ، صفت او. اگرچه مخالف رسم کتابت است و معنی آنکه نقش درویش که مثل سگ است، پیش او استخوان فقر که قیام فقر به اوست، منه. بلکه استخوان طعام بنه و همچنین در مصراع آخر بیت تالی معنی نقش درویش که مرده است، پیش او طبق حرف فقر منه.

ماهی خاکی بود درویش نان　　　　شکل ماهی لیک از دریا روان

ظاهر آن است که مراد یک ماهی آن است که نه تمثال ماهی که بر خاک نقش صورت او می‌کشند، زیرا که او محتاج نان که عبارت از غذاست، نیست.

نقش ماهی کی بود درویش آب　　　　آن ز بی‌آبی نمی‌گردد خراب

به طریق استفهام است. یعنی چگونه می‌تواند شد که نقش ماهی درویش آب باشد.

عاشق حقّ است او بهر نوال　　　　نیست جانش عاشق حسن و جمال

.....

گر توهّم می‌کند او عشق ذات　　　　ذات نبود وهم اسماء و صفات

شیخ افضل گفته: غرض از این چند بیت آن است که اگر کسی عاشق ذات توهّم کند و بگوید که من عاشق ذاتم، آن کس غلط می‌گوید، زیرا که او وهم ذات اسماء و صفات را ذات تصوّر نموده. پس تصوّر کردهٔ او ذات نیست و بر این معنی دلیل می‌آرد که وهم از اوصاف و حدّ به هم می‌رسد، از بهر آنکه چیزی که وصف و حدّ آن معلوم نباشد، وهم بدان متعلّق نمی‌گردد.

پس امر موهوم، مولود است و حقّ تعالی از مولود بودن منزّه است و کسی که عاشق تصویر وهم خود باشد، یعنی خدایی که در وهم و خیال او آمده است، بر او عشق می‌ورزد، از عاشقان حقّ تعالی چگونه باشد. ببین این‌قدر هست که عاشق آن وهم اگر به صدق در این راه آید، این عشق مجازی او را به حقیقت رساند.

عاشق آن وهم اگر صادق بود　　　　آن مَجازش تا حقیقت می‌رود

.....

فهم‌های کهنهٔ کوته‌نظر　　　　صد خیال بد درآرد در فکر

شیخ افضل گفته: اشارت است به فهم‌های سوء علمای اهل رسوم، که آنچه فکری نتیجه داده است آن را قبول کردند و گرویدند و طاقت آن ندارند که سوای آن علوم اگر از کسی[1] استماع نمایند، قبول کردند و این نشان کوتهی نظر ایشان است، بلکه بعد از شنیدن آن نکته صد خیال به نظر درآرند و در فکرهای خود خیال فاسد درآرند.

بر سماع راست هرکس چیر نیست　　　لقمهٔ هر مرغکی انجیر نیست

...... /۹۴/

نقش‌هایی کاندر این حمّام‌هاست　　　از برون جامه‌کن چون جام‌هاست

تا برون جامه‌ها بینیّ و بس　　　جامه بیرون کن درآ ای هم‌نفس

ز آنکه با جامه در آن‌سو راه نیست　　　تن ز جان، جامه ز تن آگاه نیست

شیخ عبداللّطیف گفته: معنی این سه بیت چنین می‌تواند شد که نقش‌هایی که در این حمام‌هاست یعنی وجود ظاهر انسانی از بیرون جامه‌کن که حقیقت انسانیه است مانند جام‌های شیشه‌اند که بیرون جامه‌کن و حمام می‌نشانند، تا که کسی به درون آن درنیاید.

به محض ملاحظه شیشه‌های بیرونی، بر حقیقت حال اطلاع حاصل نمی‌تواند نمود و تا در مرتبهٔ نقش و صورت مقام داری، به غیر از صورت مقام چیزی نمی‌توانی دید و به حقیقت نمی‌توانی پی برد.

جامه بیرون کن، یعنی از وجود ظاهری برآ و لباس طبیعت برکن، تا حقایق و اسرار تو منکشف گردد. چه، با لوث طبیعت به آن‌سو راه نیست و با این آلودگی نه تن از جان آگاه می‌تواند بود و نه جان از تن و جان نیز صفت تن می‌گردد.

هرگاه آلایش طبعی مرتفع شد، تن تیره که بر صفت جان پیدا می‌کند و جان که [از] صحبت تن تیرگی حاصل نموده، به حالت صفا و ضیاء اصلی خود بازآمده، تن از جان و جان اصلی آگاه می‌شود و حجابها بالکلّ می‌گردد و بر این تقدیر لفظ جامها، جمع جام باشد و قافیه درست می‌افتد بی‌تکلّف.

و شیخ افضل گفته که: بر این تقدیر این مصراع

---

۱. در اصل: بسی.

«جامه بیرون کن درآ»،

آری هم نقش ابا دارد. وجه ابا بیان نکرده، معلوم نمی‌شود، مگر آنکه جامه بیرون کردن مناسب آن است که آن نقشهای جامه باشند و سوای این بر این تقریر وارد می‌شود که جامه بیرون جامه‌کن دور نمی‌کند، بلکه در جامه‌کن دور می‌کنند و چون از جامه‌کن حقیقت انسانیه مراد شد، پس لازم می‌آید که در حقیقت داخل شود به آلایش طبیعت و این آلایش را دور کرده در حمام که صورت است از او، و می‌تواند که از حمام، حقیقت انسانیهٔ جامعه مراد باشد و از نقشها، اسماء حقّ که در آن در حقیقت‌اند و از جامه‌کن، صورت انسانیه و از جامه، این هستی طبیعی.

و حاصل آنکه نقشهایی که در حمّام حقیقت انسانیه است از بیرون جامه‌کن که صورت است همچو جامه‌ها شیشه‌اند، که از بیرون صورت مثل جامها دیده می‌شود و حقیقت امر آن منکشف نمی‌تواند شد و متعارف است که تا جامه دور کرده برهنه نشود در جامه‌کن، در حمام درنمی‌آید.

پس حاصل بیت تالی آن است، نقشها از برون که در آن شخص آلایش جامه است مثل شیشه‌ها نمود می‌شود، و مانع است از اطّلاع بر کیفیت آنچه در حمّام است. پس تا تو بیرون هستی، همان جامها بینی.

پس مولوی می‌فرمایند که: این جامهٔ هستی موهوم طبیعی خود بیرون کن در جامه‌کن که صورت است و برهنه شو و از صورت بگذر به حمّام حقیقت انسانیه داخل شو، تا نقشهای آن حمّام که اسماء حقّ‌اند کما هی بر تو منکشف گردد، ز آنکه تا جامهٔ هستی موهوم طبیعی هست، سوی آن حمّام حقیقت راه نیست. پس از حقیقت نقشها غافل باشی و مثل جامها بینی و بر این تقریر:

«تن ز جان و جان ز تن آگاه نیست»،

زیرا که گرفتار هستی موهوم طبیعی است. پس جان هم صفت تن پیدا کرد و آگاهی جان برخاسته.

و شیخ افضل جامها را جمع جامه گفته و قافیه بدین تکلّف درست کرده که برای قافیه میم را ساکن کنند و هاء را حذف کنند و این را قافیهٔ معمول گویند.

و حاصل این بیت آن گفته: نقشها که در مقامی است آن را جامه‌کن گویند، به جهت آنکه مردم جامه را آنجا گذاشته به حمّام می‌روند و آن چون از توابع حمّام است، آن را حمّام نیز گویند.

آن نقشها از برون آن حمّام که جامه‌کن باشد، مانند جامه‌های مردم است. به این معنی که چنانکه جامه در جامه‌کن گذاشته درون حمام روند، همچنین آن نقشها را که عبارت از غواشی حقیقت انسانیه است گذاشته به حمّام که کنایت از مقام انکشاف حقایق است باید درآمد.

حاصل آنکه نقوش و صور از دریافت حقایق و معانی مانند جامه‌اند و بر این تقدیر اضافت بیرون به سوی جامه‌کن، اضافت بیانیه است و اصل عبارت این‌چنین بود: از بیرون حمّام که جامه کنی، جامه‌کن عطف بیان بیرون بود و چون حمّام از میان رفت، لفظ بیرون مضاف به سوی لفظ جامه‌کن شد و معنی بیت ثانی به این وجه تقریر کرده که تا که در حمام بیرونی، یعنی در جامه‌کن مقام داری جامه می‌بینی، و پس چیزی دیگر نمی‌بینی.

جامه بیرون کن و به حمّام درشو. همچنین تا از دریافت حقایق و معانی بیرونی نقوش و صور می‌بینی، پس نقوش و صور نگذارد به مقام آنکه در حقایق درآرد و تقدیر معنی بیت تالی تالی چنین کرد: تا که نقوش و صوراند اندرون نمی‌تواند رفت و چون اندرون نروی و از حقایق و معارف آگاه نشوی، نه تن تو از جان آگاه شود و نه جان تو از تن، بلکه هر دو تیره و مکدّر و غافل مانند و بی‌خبر باشند و اصل غرض آنکه جان تو مانند تن تو بی‌بهره ماند.

پیش آمدن نقیبان و دربانان خلیفه از بهر اکرام اعرابی و پذیرفتن هدیه او را

رفت موسی کآتشی آرد به دست　　　آتشی دید او که از آتش برست

موسی علیه‌السلام را تجلّی در صورت نار شد، زیرا که موسی علیه‌السلام طالب نار بود. در آن‌وقت اگر تجلّی در صورت دیگر می‌شد، از آن اعراض می‌کرد. پس محروم از تجلّی می‌شد، که سنّت الهیه جاری است به آنکه معرض از تجلّی اللّه محروم می‌ماند.

پس عنایت الهیه که متوجّه بود به موسی علیه‌السلام مقتضی آن شد که تجلّی در آن صورت شود که متوجّه آن بود، کذا فی فصوص الحکم و چون بر موسی علیه‌السلام صورت نار متجلّی شد. موسی علیه‌السلام(ع) طالب آن گردید، تا آتش آرد. پس در صورت آتش حقّ متجلّی را دید.

جست عیسی تا رهد از دشمنان　　　بردش آن جستن به چارم آسمان

قصّه‌اش آن است که چون یهود جمع شده، آمدند برای قتل عیسی علیه‌السلام، پناه از اللّه تعالی

جست و در حجره برای پناه داخل شد. اللّه تعالی او را علیه‌السلام بر آسمان معراج ساخت و از شرّ یهود پناه داد و شبه عیسی(ع) بر احدی افتاد از داخلان حجره، و داخلان عدد اقلّ قلیل بودند و آن شخص را که بر وی شبه عیسی علیه‌السلام افتاد، کشتند به ظنّ آنکه عیسی است و بعد قتل آن، شاک شدند که اگر ما عیسی را کشتیم، آن شخص کجاست و اگر آن شخص را کشتیم، پس عیسی کجاست.

قال اللّه تعالی: «وَ ما قَتَلُوهُ وَ ما صَلَبُوهُ وَ لکِنْ شُبِّهَ لَهُمْ»(نساء: ۱۵۷)؛ و نه قتل کردند عیسی را و نه[۱] مصلوب ساختند، و لیکن شبه عیسی گردانیده شد برای آنها. قتل کردند آن شبیه را «وَ إِنَّ اَلَّذِینَ اِخْتَلَفُوا فِیهِ لَفِی شَک مِنْهُ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اِتِّباعَ اَلظَّنِّ وَ ما قَتَلُوهُ یَقِیناً بَلْ رَفَعَهُ اَللّهُ إِلَیهِ»(نساء: ۱۵۷-۱۵۸)؛ و به درستی که آنها که اختلاف کردند در عیسی علیه‌السلام. در شک‌اند از قتل وی. نیست آنها را به آن علم، یعنی علم آنکه عیسی را قتل کردند، لیکن تابع شدند ظنّ را و نه قتل کردند آن عیسی علیه‌السلام را به یقین، بلکه اللّه تعالی مرفوع ساخت عیسی را نزد خود، یعنی بر آسمان و ظفر بر قتل وی نیافتند و قول او:

«بردش آن جستن به چارم آسمان»

به اعتبار شهرت است میان عوام و شعرا و حقّ آن است که به آسمان دوم مرفوع شد، چنانکه دانستی.

آمده عبّاس حرب از بهر کین　　　　بهر قمع احمد و استیز دین

عبّاس رضی‌اللّه‌عنه در جنگ بدر همراه کافران بود و در حرب بدر اسیر شد بر ید مؤمنان و چون بر اسیران فدیه مقرّر شد، عبّاس فدیهٔ عقیل رضی‌اللّه‌عنه را قبول کرد و فدیهٔ خود نکرد و معروض ساخت که ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، تو می‌خواهی که فقیر شوم و بر قریش سائل باشم. پیش من چیزی نیست. پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند که تو بدره را به امّ‌الفضل وقت روانگی داده بودی، آن زر بیار و بده.

پس عبّاس (رض) در دل خود گفت که: این را سوای اللّه دیگری نمی‌دانست. پس این اخبار معجزه قائم شد و او ایمان آورد و مولوی می‌فرمایند که: عبّاس برای حرب رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آمده بود و این سبب ایمان او گردید.

---

۱. در اصل: از.

لیکن آنچه که از بیت مستفاد می‌شود که عبّاس از بهر کین و قمع ذات شریف صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و استیز دین آمده بود، غلط است و صحیح شده که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که عبّاس به اکراه کفار بکره شده، آمده بود.

آمده عمّر به قصد مصطفی　　　تیغ در کف بسته بس میثاقها

قصّهٔ ایمان حضرت امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه آن است که او شدّت می‌کرد بر کسی که ایمان می‌آورد. چون دانست که اخت او و زوج اخت او سعید بن زید ایمان آوردند به سوی ایشان برای ایذا و در آن حال هر دو قرآن می‌خواندند و نزد ایشان بود خباب ابن ارتّ پس مختفی گشت خباب پس گرفت سعید ابن زید را. پس اخت او که زوجهٔ سعید بود آمد که بازدارد او را از زوج خود. پس زخم کرد بر کلّهٔ او، بعد از آن نادم گشت.

پس گفت که: این صحیفه را به ما ده، که تو آن را می خواندی. پس اخت او گفت که تو از جنابت غسل نمی‌کنی و این صحیفه را مسّ نمی‌کنند مگر طاهران. پس قائم شد عمر و غسل کرد و خواند از آن یک سطر و گفت که چه احسن است این کلام. پس خباب ظاهر شد و وعظ کرد و گفت شنیدم دیروز رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را که می گفت:

«اللّهمّ اید الاسلام بابی الحکم ابن هشام او عمر ابن الخطّاب».

پس امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه فرمود که: مرا نشان ده که محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم کجااند. پس نشان داد، عمر نزد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آمد. پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: چه آورد تو را.

پس گفت عمر رضی الله عنه: آمدم برای آنکه ایمان آرم. پس شاد شد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه ایمان آورد.

آنچه که از ظاهر مستفاد می‌شود که امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه تیغ گرفته به قصد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم آمده بود، از این قصّه ظاهر نمی‌شود، بلکه خلاف آن ظاهر می‌شود.

در بیان آنکه عاشق دنیا بر مثال عاشق دیوار است که بر او آفتاب تافته و جهد نکرد تا فهم کند که این تاب از دیوار نیست، از آفتاب است از آسمان چهارم. لاجرم کلی دل بر دیوار نهاد و چون پرتو آفتاب به آفتاب پیوست و او محروم ماند «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ»

و در سورهٔ سبأ این آیه است: «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ كما فُعِلَ بِأَشْياعِهِمْ مِنْ قَبْلُ»(سبأ: ٥٤)؛ حیلوله کرده شده در میان این کافران و در میان آنچه خواهش می‌کند از ایمان، چنانکه کرده شده با گروهان از کافران که قبل ایشان بودند و این حال کافران است در روز حشر، چون بتان ایشان از ایشان رمند و ببینند حال مسلمانان، آرزو و خواهش ایمان کنند. لیکن چون وقت ایمان رفت، ایمان در آن‌وقت سود ندارد و همان حال عاشق دنیاست.

بعد رفتن از دنیا معلوم خواهد شد که حسن دنیا از وقوع نور حقّ بود و آن نور گم شد خواهش مفرّ کنند. لیکن این مشتهی ایشان به ایشان حاصل نمی‌تواند شد، مثل: «اذا زنیت فازن بالحرّة و اذا سرقت فاسرق الدّرّة»،

اگر زنا کنی، زنا به حرّه کن و اگر دزدی کنی، دزدی درّه کن»، در باب بلند داشتن همّت می‌زنند. /٩٥/

فازن بالحرّة پی این شد مثل   فاسرق الدّرّه بدین شد منتقل
همچو صیادی که گیرد سایه‌ای   سایه کی گردد ورا سرمایه‌ای

......

ور تو گویی جزو پیوستهٔ کلّ است   خار می‌خور خار پیوستهٔ گل است

اوّل مولوی قدّس‌سرّه بیان فرمودند: مذموم بودن عشق یک جزو بر جزو دیگر، یعنی عشق متعینی. پس می‌فرمایند: اگر کسی سؤال آرد که جزو پیوسته به کلّ است، یعنی متعین متّحد به مطلق است، پس عشق بر جزو[1] که عبارت از متعین است، عشق بر مطلق است، که معبّر به کلّ شده، پس چگونه مذموم باشد.

پس مولوی در جواب می‌فرمایند که: خار پیوسته به گل است و هر دو از یک اصل‌اند. پس می‌باید که به جای گل، خار گرفته شود و کار گل از خار برآورده شود و خبری که جزو[2] بالکلّیه پیوسته به کلّ

---

۱. در اصل: جزا.
۲. در اصل: دو.

نیست تا اصلا تغایر نباشد، تا عشق بر جزو عشق بر کلّ باشد، بلکه اینجا تغایر و تمایز به تعین و تقید موجود است، تا حدّی که متقید عقل متوسّط این تغایر را تباین حقیقی می‌پندارد.

پس عشق بر متعین بما هو متعین راه حقّ می‌زند و این متعین چون فنا شود، این عشق وبال می‌گردد، بلکه پیش از فنا وبال است، زیرا که این متعین بما انّه که متعین است، حاکم نیست، بلکه ناصیهٔ وی به دست ربّ است. پس غمخواری عاشق نمی‌تواند کرد، چنانکه سابق مولوی قدّس سرّه بیان فرمودند به قول خود:

«نیست حاکم تا کند تیمار او»

و اگر فرق اعتباری هم نبودی و اتّحاد به جمیع وجوه بودی، پس قرب بهر جزء از اجزاء عالم، تقرّب به کلّ که وجود مطلق است بودی، پس زنا و خمر و صلاة و صوم و خوک و شاة، همه یکسان بودی و عشق، همه عشق حقّ بودی و تقرّب به این همه اشیاء که حلم ذوقی این اشیاء است، معرفت حقّ بودی.

پس ارسال رسل که هادی‌اند به سوی حقّ سبحانه باطل بودی و چونکه رسولان برای اتّصال حقّ‌اند و ساختن این هستی موهوم و باقی ساختن به بقاء حقّ تا معرفت حقّ مرسل حاصل کنند و اگر اتّصال بالکلّیه به حقّ بودی و فرق تعین نبودی، پس همه واصل‌اند و پیوسته.

پس رسل کرا پیوسته می‌ساختندی و احکامی که عمل بدان موصل به حقّ است و اجتناب از امور مبعده از معرفت حقّ به چه رو واجب ساختندی و چون ظاهر شد که فرق به تعینات و تمایز بدان حاصل است و خواصّ بر تعین مباین خواصّ تعین دیگر است و ارتکاب بعض تعینات مبعد از معرفت حقّ است و آن محظورات و حظوظ نفسانیه و بعضی مقرّب، پس عشق بر متعین بما انّه که متعین است نیز مبعد از حقّ است.

و اگر کسی گوید که: عاشق متعین، در متعین، حقّ را می‌بیند، پس جوابش آن است که این عشق بر متعین نیست، بلکه از این عشق بر ذات حقّ است، لیکن ذات را در مرآت متعین خاص می‌بیند و باوجود این گذشتن از این و برآمدن از این ضروری است، زیرا که این هم مانع است از بعض مراتب علّیه.

و شارحان[1] دیگر به این وجه تقریر این بیت کردند که: پیوستگی جزء با کلّ، یعنی واجب را ممکن

---

۱. در اصل: شمارهمان.

به یک رو نیست، بلکه آن را وجود متعدّده است و اگر پیوستگی به وجه واحد می‌بود، که مشترک است آن وجه در میان ممکنات، بعث رسل که هادی طریقت‌اند، باطل می‌بود.

و شیخ ولی‌محمّد ایراد کرده که: غرض مولوی قدّس‌سرّه منع عشق بر جزء است و بیان عدم پیوستگی جزء با کل و این از بودن اتّحاد پیوستگی به وجوه مختلفه مبین نمی‌گردد و نیز فایدهٔ بعث رسل صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از بودن پیوستگی به وجوه متعدّده لازم نمی‌آید و اگرچه وجود پیوستگی متعدّده باشد، چون پیوستگی موجود است، بعث رسل بی‌فایده می‌افتد و فایدهٔ رسل نمی‌تواند شد، مگر آنکه پیوستگی به وجهی نباشد، به آن پیوستگی از ارسال رسل حاصل آید.

و نیز لازم می‌آید که سؤال مندفع نشود و انحاء پیوستگی اگرچه متعدّد باشد، لیکن عشق جز عشق کلّ است، پس مدّعی سائل تمام شد.

و تحقیق کلام شارحان است که اگرچه پیوستگی ممکن به حقّ است که حقّ با اوست و عین اوست و این پیوستگی عامّ است مر ممکنات را لیکن اینجا پیوستگی دیگر است و آن حلم شهود این پیوستگی و این علم و شهود بدون بعثت رسل نمی‌تواند شد و اگر این پیوستگی علمی نمی‌بود، بلکه همان پیوستگی واقعی مشترک می‌بود، پس این پیوستگی متحقّق است. بعثت رسل را در این چه دخل؟

پس اعتراض ساقط شد و این پیوستگی علمی با حقّ مطلق از عشق متعین حاصل نمی‌شود، بلکه عشق متعین مانع است از شهود پیوستگی و علم آن. پس ساقط شد اعتراض ثانی، بلکه اوّل نیز که ذمّ عشق متعین برای این پیوستگی است و نبودن این پیوستگی علمی دلیل بر آن است که متعین متغایر حقّ مطلق است، تا جهل پیوستگی متصوّر شود، و اللّه اعلم بمراد عباده.

جزو یک رو نیست پیوسته به کلّ ورنه خود باطل بدی بعث رسل

.....

سپردن عرب هدیهٔ خود را به غلامان خلیفه و شرح آن

شه چو حوضی دان حشم چون لوله‌ها آب از لوله روان در کوله‌ها

لوله‌ها: مشربه را گویند.

کوله: خزینه و به کاف فارسی به معنی مغاک.

ور در آن خوض آب شور است و پلید　　　هر یکی لوله همان آرد پدید

.....

ز آنکه پیوسته‌ست هر لوله به حوض　　　خوض کن در معنی این حرف، خوض

امر به خوض می‌فرمایند که در مصراع اوّل تلمیح است به مطلب عالی، که هر شخص متّصل به اسمی است، که آن اسم ربّ اوست و ناصیهٔ آن شخص به دست آن اسم است و مقتضی آن اسم در آن ظاهر می‌شود.

اگر ربّ او لطیف و محسن است، پس لطف و احسان در آن ظاهر می‌شود و اگر ربّ حلیم است، پس حلم ظاهر می‌شود و اگر ضارّ است، پس مضرّت و ایذاء ظاهر می‌شود از او و اگر مضلّ است، پس ضلال ظاهر می‌شود و افعال ضلال و اضلال صادر می‌شود. هم بر این قیاس و هرچه که از اشخاص می‌آید، مقتضی ارباب آنهاست.

زین همه انواع دانش روز مرگ　　　دانش فقر است ساز راه و برگ

معناش همان است که در رشحات مذکور است از قول شیخ عبدالرّحمن جامی قدّس‌سرّه، که: اگر تحصیل علم اوّلین و آخرین کرده باشد در نفس آخر دستگیری نخواهد کرد و همهٔ مدرکات از لوح مدرکهٔ او محو خواهد شد، مگر آنکه ملک حضور و آگاهی کرده باشد. آنچه در نفس اخیر دستگیری می‌کنند، همین است.

نقل است که ابوعلی سینا شیخ فلاسفه چون نفس اخیر قریب رسید، پرسیده شد آن علمی که در این وقت رأی تو بر آن متقرّر باشد بگو، تا استفاده گرفته شود. گفت: حالا این علم پیدا شد که بوعلی از این عالم جاهل می‌رود.

ماجرای مرد نحوی در کشتی با کشتیبان و جواب دادن او /۹۶/

گر تو علاّمهٔ زمانی در جهان　　　یک فنای این جهان بین این زمان

بدان که هر ممکن هالک است و معدوم است فی ذاته و نیست موجود مگر حقّ سبحانه، که او وجود مطلق است و این ممکنات شئونات اوست. پس وجود نیست در این شئونات، مگر ذات حقّ را

و این شئونات در هستی خوداند و بوی وجود نشنیدند مگر وجود حق که به آن موجودند و این معدومیت ممکنات و انحصار وجود در وجود حقّ که نقش ذات است، حقّ است، کما قال اللّه تعالی: «کلُّ شَیءٍ هالِک إلاّ وَجْهَهُ»(قصص: ۸۸)؛ یعنی هر چیز هالک و نابود است، مگر ذات حقّ نه آنکه خیال می‌کنند اهل ظاهر که هر شیء هالک خواهد شد و روز قیامت این حقیقت کلام نیست و قول لبید که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند، اصدق کلمه است در مقولات لبید:

«الا کلّ شیء ما خلا اللّه باطل».

آگاه باشید هر چیز که سوای اللّه است نابود است و این بر عارفان مشهود است.

پس مولوی می‌فرمایند که: اگر علاّمهٔ زمان هستی به زعم خود، پس این فنا را که به آن متّصف است عالم، ببین و اگر این را بدانی، پس تو عالم هستی و الاّ نه، علم تو جهل است.

فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف　　　در کم آمد یابی ای یار شگرف

یعنی خلاصهٔ این علوم نقصان است در حق تو، که این علوم در نقش آخر به کار ناید، بلکه علم توحید حقّ می‌باید. آری عمل به فقه به کار خواهد آمد که او مورث ثبات بر توحید حقّ است.

آن سبوی آب دانش‌های ماست　　　و آن خلیفه دجلهٔ علم خداست

پیداست به آنکه قصّهٔ این عرب، قصّه مدان، بلکه حال خود از این قصّه بگیر به وجهی که مذکور فرمودند.

قبول کردن خلیفه، هدیه را و عطا فرمودن با کمال بی‌نیازی[۱] از آن هدیه

کلّ عالم را سبو دان ای پسر　　　کاو بود از علم و خوبی تا به سر

اگر کلّ مجموعی باشد، پس معنی آن باشد در مجموع عالم که خوبی است، یک قطره از دریای خوبی‌های حقّ است، که در عالم منقسم شده، چنانکه رحمت است که یک جزء از اجزاء رحمت حقّ در عالم آمده است، در وحوش و طیور و انسان منقسم شد، که به آن رحمت می‌کنند والدین بر اولاد خود و دیگران. و همچنین علم تمام عالم یک قطره است از علم حقّ.

---

۱. در اصل: نیازی.

و اگر افرادی باشد، پس ظاهر است که خوبی هر شخص از اشخاص قطره‌ای از حقّ خوبی است و بیت:

ور بدیدی قطره از دجله جدا　　　آن سبو را او فنا کردی فنا

مؤید اخیر است.

گنج مخفی بد ز پرّی چاک کرد　　　خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

گنج مخفی بد ز پرّی جوش کرد　　　خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد

اشارت است به حدیث قدسی که شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند که: صحیح است کشفا و ضعیف است سندا: «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»[۱]؛ بودم من گنج مخفی، پس دوست داشتم که شناخته شوم، پس پیدا کردم خلق را.

بدان که حقّ سبحانه به اسماء خود بود در غیب و اسماء ظهور خود و ظهور آثار خواستند، بلکه ذات مستجمعهٔ اسماء، خواست ظهور خود را به اسماء، پس پیدا کرد خلق را تا مظهر اسماء گردد و هر فرد از افراد عالم مظهر اسم خاصّ است از اسماء حقّ و ذات متسمّیه به آن اسم ظاهر است در آن، لیکن هیچ فرد از افراد عالم مظهر جمیع اسماء نبود، لاجرم انسان را پیدا ساخت تا مظهر ذات با جمعیت اسماء شود و در مصراع ثانی و بیت تالی اشارت به این معنی است و مراد از خاک، انسان است و تابان‌تر به سبب طبیعت گردید.

ای ز غیرت بر سبو سنگی زده　　　و آن سبو ز اشکست کامل‌تر شده

خُم شکسته آب از آن ناریخته　　　صد درستی زین شکست انگیخته

مراد از سنگ زدن بر سبو، برخاستن از تصرّف تعین فناء شدن آن تعین و از این شکستن البتّه کامل‌تر می‌شود، که او بقاء می‌یابد به بقاء حقّ و آب علم از این شکستن نریخت، بلکه زیاده شد از آنکه بود.

نی سبو پیدا در این حالت نه آب　　　خوش ببین و اللّه اعلم بالصّواب

یعنی سبو فناء شد از نظر سالک و علومی که بود فنا شد. او را در این فناء هیچ علم باقی نماند و نیست آنجا مگر ذات حقّ عالم به علم خود و بعد درستگی او که بقاء بعد الفناست، علم به کامل پیدا می‌شود.

---

۱. حکیم ترمذی، محمد بن علی، ریاضة النفس: ص۲۲.

گرسنه چون می‌شوی سگ می‌شوی　　　تند و بد پیوند و بد رگ می‌شوی

یعنی گرسنگی کامل[1] هم آفت راه است، که قوای ضعیف می‌شود و از طاعت باز می‌ماند و مبتدی را توجّه کامل[2] به حقّ هم نمی‌ماند و سیر خوردن هم آفت راه است و از طاعت بازمی‌ماند و به خواب و سستی و پستی می‌کشد، بلکه توسّط می‌باید میان گرسنگی و سیری.

این‌قدر خورد که قوی و حواسّ سلیم ماند، تا طاعت به وجه احسن شود و از زیاده بر آن مجتنب باشد که این حظّ نفس است و شیخ اکبر ابن عربی قدّس‌سرّه می‌فرماید: مرشد را که تلمیذ خود را امر به صیام کند، که این طریقهٔ شرعیه است در جامع بودن.

آلت اشکار خود جز سگ مدان　　　کمترک انداز سگ را استخوان

مراد از آلت اشکار، نفس حیوانی با قوای حیوانی است، که استعمال آن را در معرفت، دخل تامّ است.

پس می‌فرمایند که: این را غذا کم ده، به وجهی که قوی ماند در کار تو که طاعت است و زیاده غذا مده، تا فربه شده متمرّد گردد، تا از اشکار معرفت، مانع آید.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: معرفت تشبیه حاصل نمی‌تواند شد، مگر از نفس حیوانیه و امّا روح مجرّد و عقل صرف خبر معرفت تنزیهی ندارد. پس این آلت شکار معرفت به این وجه است، اگر اراده کرده از معرفت تنزیه ذوق تنزیه به وجهی که منزّه شود ذائق تنزیهیه باشد، پس صحیح است و الاّ نه، روح در مجالی تشبیه را مشاهده می‌کند و تأیید آورد بر دعوی خود که معرفت تشبیهی به نفس حیوانی است و از روح و عقل مجرّد جز معرفت تنزیه نیاید به قول شیخ اکبر قدّس‌سرّه در قصّهٔ الیاس علیه‌السلام از فصوص الحکم.

و ترجمهٔ آن قول این است که الیاس(ع) همان ادریس است که نبیّ بود قبل نوح(ع)، که برداشته بود او را اللّه مکان عالی. پس ادریس(ع) در قلب افلاک بود که فلک شمس [است]، بعد از آن مبعوث کرد به سوی قریه بعلبک.

و بعل اسم صنم بود. یک اسم سلطان آن قریه بود. این صنم مسمّی به بعل مخصوص به پادشاه

---

۱. در اصل: کمال.

۲. در اصل: کن.

خود بود و الیاس(ع) که ادریس(ع) بود، ممثّل کرده شد او را انفلاق جبل مسمّی به لبنان.[1]

و لفظ لبنان مشتقّ از لبانت و لبانت حاجت را می‌گویند و انفلاق این جبل بود از فرس نار و جمیع آلات این فرس از زین و غیره نیز از نار بود.

پس هرگاه دید الیاس(ع) آن فرس را، سوار شد بر آن، پس ساقط شد از وی شهوت، پس شد الیاس(ع) عقل بلا شهوت، پس نه باقی ماند او را تعلّق به آن چیز که متعلّق می‌شود به آن اغراض نفسیه.

پس شد حقّ در ادریس(ع) منزّه. پس بود الیاس(ع) بر نصف از معرفت الهیه. پس به درستی که عقل وقتی که مجرّد شود لنفسه من حیث اخذ وی علوم از نظر خود حاصل می‌شود معرفت باللّه بر تنزیه نه بر تشبیه، انتهی.

این کلام ظاهر در آن است که ولی محمّد گمان کرده، لیکن باید دانست که الیاس(ع) اوّل که نامش ادریس(ع) بود، نبیّ بود بی‌شبهه و چون فرود آمد از آسمان، نامش الیاس(ع) شد. رسول بود بی‌شبهه و نبیّ و رسول در معرفت الهیه کامل‌اند بی‌شبهه.

پس الیاس(ع) در معرفت کامل باشند. پس تشبیه و تنزیه به هر دو به ایشان حاصل بود البتّه. پس مراد شیخ اکبر این نیست که الیاس(ع) را نصف معرفت الهیه حاصل بود نه نصف آخر، بلکه مراد آن است که بعد کمال سیر و تحصیل معرفت الهیه وی به تنزیه و تشبیه و شهود عقل مجرّد شدند و ذائق تنزیه شدند و در این ذوق هستند و حقّ مشبّه را در مجالی مشاهده می‌نمودند.

پس کامل‌المعرفت‌اند چنانکه ما بعد این، شیخ اکبر قدّس‌سرّه فرمودند به این عبارت:

«فانّه اذا اعطاه اللّه المعرفة بالتجلی کملت معرفته باللّه فنزّه فی موضع و شبّه فی موضع و رای سریان الحقّ بالوجود فی الصّور الطّبیعیة و العنصریة و ما بقیت له صورة الاّ و یری عین الحقّ عینها و هذه المعرّفة التّامّة الکاملة الّتی جائت بها الشّرائع المنزلة من عند اللّه».[2]

و ضمیر مفعول در «اعطاه» راجع به سوی الیاس است علیه‌السلام و اگر سوی عقل مجرّد راجع شود، پس آن عقل مجرّد الیاس است علیه‌السلام و بر این قول الیاس فردی است از عقل مجرّد و

---

۱. لبنان بالضم و حرف ثالث نون: نام کوهی است در شام نزدیک جبل که مسکن فقراست.

۲. ابن عربی، فصوص الحکم: ص ٤٢٦ . عبارت نقل شده از فصوص پر غلط بود که صحیح آن نقل شد.

ترجمه‌اش این است:

وقتی که عطا فرمود او را یعنی الیاس علیه‌السلام معرفت به تجلّی، کامل شد معرفت او یعنی الیاس باللّه تعالی. پس منزّه ساخت در موضعی و مشبّه ساخت در موضعی و دید سریان حقّ در صورت طبیعیه و عنصریه و نه باقی ماند برای او هیچ صورت، مگر به حالی که می‌دید عین حقّ را عین آن صورت و این معرفت تامّه آن است که آورد آن را شرایع منزّله از اللّه، انتهی.

این کلام نصّ است بر آنکه الیاس علیه‌السلام را معرفت تامّه به اللّه تعالی هست به تنزیه و تشبیه، در بعض مجال مشبّه می‌بیند و در بعض منزّه و شیخ حکم کرد که شرایع به این معرفت آوردند و شک نیست که الیاس رسول بودند و شریعت آورده بودند. پس در این شریعت معرفت تشبیه و تنزیه هر دو بودند. پس ظاهر شد که مراد شیخ از قول سابق آن است که بعد حصول این معرفت تامّه، عقل مجرّد شدند و در خود تنزیه می‌دیدند و ذائق تنزیه بودند. در مجالی تنزیه و تشبیه هر دو می‌دید. پس کامل‌المعرفت‌اند البتّه بی‌شبهه.

و نیز باید دانست که قول شیخ اکبر قدّس سرّه که الیاس عین ادریس است علیهما السّلام که نازل از فلک شده مبعوث گشت، قول به کشف صحیح است و شیخ اکبر مشاهدهٔ جمیع انبیا کردند و در این مشاهده ادریس و الیاس علیه‌السلام را یک شخص دیدند و این قول شیخ اکبر واجب الاتباع است که از کشف صحیح ناشی است.

و در صحیح بخاری مذکور است و مذکر أنّ الیاس ادریس علیه‌السلام. و این است قول ابن مسعود رضی‌اللّه‌عنه در قرائت منقول از وی واقع است:

«و انّ ادریس لمن المرسلین مقام و انّ الیاس لمن المرسلین» و در آن قرائت واقع است: «سلام علی ادریسین مقام علی الیاسین».

در فصّ ادریسی این قول شیخ اولا اثبات کردند که مقام علیّ که ادریس راست، فلک شمس است. بعد آن فرمودند: «و امّا علوّ المکانة فلنا[۱]» و ذیل این قول، قیصری گفته به عبارتی که ترجمه‌اش این است:

---

۱. در اصل: فامّا.

که برای ادریس علیه‌السلام مکان عالی است به نصّ در نعت و مرتبت برای ماست، زیرا که نرسیده بود سوی فناء فی الحقّ و بقاء بالحقّ، بلکه ریاضت کرده بود، تا اینکه مبدّل شدند اسباب بشریت و صفات انسانیت به صفات الهیه و هیآت روحانیت و نه حاصل شد او را فنای فی الذّات، که موجب است مر اتّصاف را به علوّ ذاتی و علوّ به مرتبهٔ مطلقه، برای آن شد مقام روحانیت و فلک شمس و ذلک المقام لنا، انتهی.[1]

به این استدلال کرده ولی‌محمّد بر آنکه ادریس علیه‌السلام را علم صفات تنزیه بود. او را علم تنزیه بود، پس شد علم تشبیه، لیکن باید دانست که ظاهر این قول باطل و هدر است، زیرا که ادریس علیه‌السلام نبیّ بودند بلاشبهه و مقام نبوّت فوق مقام ولایات است و شیخ اکبر به آن تصریح کرده در مواضع غیر عدیده از فتوحات.

و نبیّ در سیر خود قاصر نمی‌تواند شد به وجهی، بلکه سیرش کامل باید و این معنی ندارد که نبیّ به مقام فناء فی اللّه و بقاء بعد الفناء نرسد و مقصود شیخ اکبر به قول او: «و امّا علو المکانة فلنا[2]».

این نیست که ادریس علیه‌السلام به مقام فناء فی الذّات و بقاء بعد الفناء نرسیدند، بلکه مراد آن است که علوّ مکان که مر ادریس راست، ما را که امّت محمّدیه هستیم، نیست.

بلکه علوّ مکانیت و علوّ مکان به وجه آخر است و تفصیل آن بعد این کلام فرمود و این علوّ مکانیت به اعتبار فنا و بقا نیست، که این مشترک است میان جمیع اولیاء و جمیع انبیاء و انبیاء را البتّه حاصل است، بلکه حصول مرتبت عالیه در بقاء بعد الفناء است که در بقاء بعد الفناء مراتب بسیاراند و قیصری مرد مسلم بود و قدر و منزلت انبیاء می‌دانست.

پس قول او را تأویل به وجهی باید کرد که از این ورطه برآید، که بعد کمال سیر و آمدن به سوی بشریت، ریاضت شاقّه کرده متصّف[3] به صفات روحانیت شد.

لهذا مقام روحانیت وی عالی شد و ما که امّت محمّدیه‌ایم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، در بشریت

---

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم: ج۱، ص۴۸۱.
۲. در اصل: المکانیت قلنا.
۳. در اصل: متکفّل.

مانده، متخلّق به اخلاق الهیه شدند. این علوّ مکانت است و او فلک شمس را مقام روحانیت او علیه‌السلام گفته، این متوهّم می‌شود که جسم وی آنجا نبود.

این توهّم باطل است، که ادریس علیه‌السلام با بدن خود بر فلک شمس است، اگرچه اوصاف بدنیه مبدّل شده، اوصاف روحانیت شدند و بعد مدّت مدیده مقدّره نازل شده، رسول گشتند و بر زمین حیّ‌اند و در این حال مقام روحانیت او فلک شمس باشد. /۹۸/

در حکایت گفته‌ایم احسان شاه　　　در حقّ آن بی‌نوای بی‌پناه

یعنی در حکایت اگرچه احسان شاه مذکور به سوی اعرابی مذکور شد، لیکن در حقیقت الطاف حقّ تا طالب به دادن معارف الهیه مقصود است، پس از این حکایت این اعتبار باید گرفت.

ور بگوید کفر، آید بوی دین　　　آید از گفت شَکش بوی یقین

چنانکه بایزید قدّس‌سرّه می‌گوید: «سبحانی ما اعظم شأنی»، که این الفاظ کفر است، لیکن از این بوی دین می‌آید، زیرا که بایزید ناطق به نطق حق است. پس اللّه به زبان بایزید این الفاظ را گفت و این عین دین است.

ور بگوید کژ، نماید راستی　　　ای کژی که راست را آراستی

مثال آن همان می‌تواند که آن کفر هم هست و کژ هم هست.

کفّ کژ کز بحر صافی خاسته‌ست　　　اصل صاف آن فرع را آراسته‌ست

گفت را با کفّ تشبیه دادند و مرد عاشق عارف را با بحر و این ظاهر است و شیخ ولی‌محمّد گفته که معانی را به بحر تشبیه داده و اوّل اظهر است.

گشت این دشنام، نامطلوب او　　　خوش ز بحر عارض محبوب او

ظاهر آن است که ضمیر او در هر دو مصراع سوی عاشق راجع است، چنانچه محمّدرضا گفته و ارجاع به سوی محبوب، به تکلّف صحیح می‌شود.

بهر کیکی تو گلیمی را مسوز　　　وز صُداع هر مگس مگذار روز

معنی را به گلیم و طعام و یا روز تشبیه فرمودند و صورت را به کیکی و مگس و روز و به این معنی نوم باشد یا مخفّف روزی، احتمال دارد که تمثیل مرکب به مرکب باشد بدون تمثیل اجزاء به اجزاء. به

این وجه که آن کس که در صورت اقامت دارد و از این معنی که ذات حقّ است غافل شود، به حال آن کس می‌ماند که برای کیکی گلیم سوزد و یا به حال آن کس که برای مگس، نوم را گذاشته شب خواهد و یا طعام برای مگس بگذارد و این الطف است در مذاق شعراء.

سر ندارد کز ازل بودەست پیش　　　پا ندارد با ابد بودەست خویش

یعنی فکر عاشق ازلی و ابدی است، زیرا که فکر عاشق در ذات و صفات است و ذات و صفات ازلی و ابدی است. پس مراد از فکر، ما فیه الفکر است، و الاّ پس فکر حادث است البتّه و در این بیت انتقال از پا و سر که در بیت اوّل بود به معنی آخر.

هم عرب ما هم سبو ما هم ملک　　　جمله ما یؤفک عَنهُ مَن اُفِک

یعنی این‌همه در ماست و حال خود از این قصّه بگیر و این در بیان و حدیث نیست به این معنی که این‌همه به حقیقت عین ماست، اگرچه به تعین متغایر باشد، زیرا که از بیت بعد دور می‌افتد و «یؤفک عَنْهُ مَنْ أُفِک»(ذاریات: ۹)؛ گردانیده شد از این، آن شخص که گردانیده شد.

و این تضمین آیت نیست، بلکه الفاظ آیت آوردند برای اینکه انکار قول مثل انکار بعث است.

عقل را شو دان و زن این نفس طبع　　　این دو ظلمانیّ و منکر عقل و شمع

این دو ظلمانی اشارت است به سوی عقل و طبع[۱] که تابع نفس است. نفس اضافت عقل به سوی شمع و اضافت شبه به سوی مشبّه به در مصراع ثانی و از این عقل مراد عقل کلّ داشته و می‌تواند که عقل اولیاء مراد باشد و حاصل آنکه عقل تابع نفس و نفس منکر او، زیرا که در عقل کلّ و یا در عقل اولیاء روشنی است و آن وحدت وجود است و ظهور حقّ است در متعینات.

بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست　　　زآنکه کل را گونه‌گونه جزوهاست

جزو کلّ نی جزوها نسبت به کلّ　　　نی چه بویی گل که باشد جزو کلّ

لطف سبزه جزو لطف کلّ بود　　　بانگ قمری جزو آن بلبل بود

گر شوم مشغول اشکال و جواب　　　تشنگان را کی توانم داد آب

ور تو اشکالی به کلّی و حَرَج　　　صبر کن «کالصّبر مفتاح الفرج»

---

۱. در اصل: نفس.

حاصل این‌چنین می‌نماید که انکار قول صوفیه از کجا پیدا شد، که این پیدا شده است از تمثیلات و اطلاق کلّ و جزء، زیرا که کلّ را انحاء مختلف است و لفظ کلّ در آن مشترک است.

از اینجاست که بعضی نسبت به ترکیب کردند و بعضی به حلول. پس رفع این توهّمات می‌فرمایند که اینجا کلّیهٔ ترکیبیه نیست، که حقّ مرکب باشد از خلق و خلق اجزاء او، تا ترکیب در ذات حقّ لازم آید، تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا.

مراد آن است که ذات حقّ سبحانه وجود مطلق است و موجود است و مبدا همهٔ اسما و صفات است و همهٔ عالم از شئونات و تقید است و ذات حقّ سبحانه در همهٔ اکوان ظاهر است به اسمی که آن شأن و تقید مظهر آن اسم است.

پس هر واحد از اکوان عالم مظهر ذات حقّ است و حقّ ظاهر است در او به بعض اسماء، مگر انسان کامل که حقّ در وی ظاهر است با جمیع اسماء.

ذات حقّ موجود است به اتّصاف اسماء و صفات و آن صفات عین ذات است، به معنی آنکه مصداق صفات نفس ذات و صفات قائم به ذات نیستند، که ذات به آنها متّصف باشد و ظاهر، معین مظهر است.

پس ذات کلّ است به این معنی و این اصطلاح و اطلاق خاصّ این طائفه است قدّس اللّه اسرارهم و مولوی در تمثیل آن می‌فرمایند که: جزئیه این‌چنین است که لطف سبزه را گویند که جزء الطف کل است و بانگ بلبل جزء بانگ قمری است.

یعنی لطف گل یک حقیقت است که در لطف سبزه ظهور یافته با بعض صفات خود و همچنین بانگ قمری یک حقیقت است که در بانگ بلبل ظهور یافته با بعض صفات خود.

و آنچه که شارحی گفته که حاصل آنکه جزئیه ممکن که ظلّ وجود واجب است، به لطف سبزه و بانگ قمری تشبیه داده و هستی صفات نسبت به واجب به طریق معیت و مظهریت است، نه از روی ذات و حقیقت و در شرح بیت ثانی گفته که مولانا وجود ممکن را که ظلّ وجود واجب است، به لطف سبزه و بانگ قمری تشبیه داده و هستی مطلق به لطف گل و صوت بلبل راجع به همان است که گفته شد.

اعتراض ولی محمّد به آنکه ممکن [و] واجب به هیچ روش جزئیه ندارد و معلوم شد که معنی معیت

و مظهریت ممکن نفهمیده است، که مراد از این عینیت است و عین شیء جزو نمی‌شود، ساقط است، که مراد او از معیت و مظهریت همین عینیت وجود است و تصریح کرده که جزئیه نیست، بلکه حقیقت جزئیه معنی مطلق بودن است از مقید.

و اعتراض دوم ولی‌محمّد به آنکه بیت تالی را در تحت مصراع ثانی بیت اوّل نکرده و این غلط است و او از کجا دانست که این داخل تحت مصراع ثانی بیت اوّل است، بلکه نبودن حرف عطف مؤید عدم دخول است.

و اعتراض سومی او آن است که از بلبل، غیر قمری مراد داشته، اسقط است، که معنی حقیقی بلبل متغایر است بداهت معنی حقیقی قمری را و حمل بر مجاز را وجهی باید با وجود، که در کلام وی نصّ هم نیست بر مغایر داشتن.

و اعتراض چهارم وی آنکه ممکن را ظلّ وجود واجب خیال کرده. از اینجا معلوم شد که او به مذهب فرقه طلبه است و به مذهب اهل تحقیق نرسیده، نیز ساقط است که طلبه که خیال کرده حقّ است، چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فصّ یوسفی از فصوص الحکم تصریح به آن فرمودند.

و این امر که طلبه شئونات متعینه با مطلق خود که او وجود است، نه مثل طلبه یک بائن فی الجود و مباین دیگری را. پس او بر عین مشرب اهل تحقیق است و چون بر این تمثیل هم توهّم اشکال است، که متوهّم را می‌رسد که لطف سبزه را بائن لطف گل تصوّر کند و بانگ بلبل را بائن قمری تصوّر کند، گوید که: این تمثیل مطابق ممثّل نیست.

پس می‌فرمایند: اگر مشغول به ذکر اشکال و جواب شوم که وارد است بر الفاظ تمثیلات طالبان اسرار و تشنگان رموز را از رسانیدن آب باز می‌نمایم.

یعنی این تنظیرات برای افهام‌اند، نه آنکه تمثیلات مطابق ممثّل‌اند و مقصود بر طالبان واضح است، و اللّه اعلم بالصّواب.

و شیخ ولی‌محمّد به این وجه تقریر کرده که این بیت اشارت به سؤال و جواب است در مصراع اوّل و سؤال و مصراع ثانی به جواب تقریر.

سؤال آنکه این انکار نفس از کجا ناشی شد، که در همهٔ موجودات حقیقت واحده است. اگر نفس

مظلم است، پس همهٔ موجودات مظلم‌اند و اگر عقل نورانی است، پس همهٔ موجودات نورانی‌اند و تقریر جواب آنکه اگرچه این مظاهر عین واحده‌اند، لیکن ظهور عین واحد در مظاهر مختلف است و به صفات متقابله متجلّی شد از این درجه مظهر حکم علی‌حدّه و مختلف ظاهر شد و چون از اطلاق کلّ و جزو توهّم پیدا شد، دفع آن در بیتین به آن فرمودند که اینجا کلّیه و جزئیه حقیقت نیست، که کلّ ناقص و محتاج سوی جزوی باشد و حمل میان کلّ و جزء نمی‌باشد و نسبت جزء به کلّ، نسبت بوی گل به گل نیست و نسبت آواز بلبل به بلبل نیست، چرا که بو و آواز، جزء گل و بلبل است و نسبت ذات با ممکنات، نسبت مطلق به سوی مقید است، که ذات در مرتبهٔ خود از تعین و تقید معرّی است و در ممکنات متعین است.

این تقریر هم می‌تواند شد، لیکن آنچه که گفته بو جزو گل است حقیقةً و آواز بلبل جزو بلبل است، باطل است، بلکه بوی، حالّ در گل است و آواز، صادر از بلبل است و با حالّ است و اولی بود وی را که می‌گفت که: اوّل جزئیهٔ حقیقیه را نفی کرد، بعد از آن حلول را که گاهی اطلاق جزئیت بر آن کنند نفی کرد، که مثل جزئیت بود، بلکه آواز نیست، که اینجا جزئیت حقیقیه نیست و حلول است و حقیقت و ذات حقّ حالّ در مظاهر نیست، بلکه عین مظاهر[1] است.

اِحتِما کن احتما ز اندیشه‌ها　　　فکر شیر و گور دلها پیشه‌ها

گور به کاف فارسی است.

فکر بر دو قسم است: یکی فکر آن است که موصل به سوی معرفت حقایق شود، آن را به شیر تعبیر نمودند و دیگر آنکه موصل به حقایق نمی‌شود و این فکر لاطائل است و این را به گور تعبیر فرمودند.

و بر این بناء کرده شیخ افضل رحمه اللّه تعالی حاصل برآورده که از اندیشه و فکر پرهیز کن و به ریاضت مشغول شو و منتظر رحمت الهیه باش، زیرا که بعض فکر مانند گورخر است. شاید فکر تو مانند گورخر بود، که از او صید نمی‌تواند کرد. پس از اندیشه‌ها پرهیز بهتر است.

و شیخ ولی‌محمّد افکار و خطرات را به شیر مقرّر کرده، گور عبارت داشته از معرفت حقیقت و حاصل

---

۱. در اصل: مشاهر.

برآورده که احتماء ضروری است از افکار و خطرات، که او مثل شیر است. تا که بیشهٔ دل از او خالی نباشد، از معرفت حقایق خالی خواهد ماند، زیرا که جایی که شیر باشد، نخچیران آنجا نمی‌مانند.

تقریر اوّل اولی است، زیرا که بعض خطرات، رحمانیت می‌باشند و مقید در اقتناص معرفت می‌شوند.

و محمّدرضا کور به کاف عربی خوانده، به معنی نابینا و حاصل برآورده که فکر شیر نابیناست. از او شکار صید معرفت نمی‌تواند شد و این بر تقدیری است که میان شیر و کور عاطف نباشد.

شاید که او نسخه به این روش یافته باشد و حکم اینکه همه فکر شیر نابیناست، بعید است، که بعضی خطرات و افکار است رحمانی، صائد حقیقت می‌تواند شد و همچنین اگر از فکر، استدلال مراد باشد، که استدلال از اثر بر مؤثّر ضرور است اوّلا، تا علم الیقین پیدا شود و بعد از آن متوجّه عین الیقین می‌شود، چنانکه فرموده‌اند در فصّ ابراهیمی از فصوص الحکم.

احتماها مر دواها سرور است　　　ز آنکه خاریدن فزونیّ گر است

«گر» به کاف فارسی مرض خارش را گویند.

مولوی قدّس‌سرّه در بیت سابق امر فرمودند به پرهیز مطلقا از اشیاء مضرّت در معرفت الهیه و آن اشیاء مضرّت مثل ارتکاب به امورات شیطان، چون محرّمات و ارتکاب به امورات حظّ آن باشد و این پرهیز سردار دواهاست، که دوا بی پرهیز اثر نمی‌کند و این دوا کنایت از امور مندوبه، که موصل به قرب الهیه‌اند. و شیخ به آن امر فرمودند برای تربیت طالب و فرائض مراد نیست از دوا، زیرا که اشتغال به فرض ضروری است، خواه با اجتناب از امور مذکوره باشد، یا بلا اجتناب، بلکه اشتغال به فرائض مشمول احتماء است، زیرا که شیطان امر می‌کند به ترک فرض.

پس پرهیز از این ترک هم سردار دواست، که فرض سبحانی ساقط نمی‌شود. پس با ترک فرض، دوای وصول به کار نمی‌آید و بعد این بیت در نسخ متداوله این بیت است:

احتماها مر دواها سرور است　　　ز آنکه خاریدن فزونیّ گر است

و شارحی گفته که: این بیت از ملحقات است و اگر باشد، پس معنی آن است: هضم دارو گاهی علّت و مرض نو پیدا می‌کند، چنانکه داروی مسهل و یا دارو با عدم احتماء مقارن و همچنین ریاضات و مندوبات که شیخ به آن امر فرموده، گاهی به امر شیطان و نفس می‌باشد.

پس این مندوبات فساد پیدا خواهند کرد و علّت بودن هضم دارو، کنایت از این است و امّا فرائض، پس چنانکه شیخ اکبر قدّس‌سرّه در فتوحات فرموده، که شیطان امر به آن نمی‌کند و خطرهٔ ادای فرائض از شیطان نمی‌باشد.

اوّلاً بشنو که خلق مختلف — مختلف جان‌اند از با تا الف

در حروف مختلف شور و شکی است — گرچه از یک رو ز سر تا پا یکی است

از یکی رو ضدّ و یک رو متّحد — از یکی رو هَزل و از یک روی جدّ

خلاصهٔ مطلب آن است که این خلق مختلف است از روی تعین، اگرچه از یک اصل و عین واحد به آن تعینات ظاهر شده و در این تعینات تخالف است، مثلا یکی سعید و دیگری شقیّ و این متعیّنات به نظر حقیقت وجود که عین واحدیت دارند[1] به تعین تخالف.

و مراد از لفظ الف همزه است و اختلاف حروف مثال است مر اختلاف خلق را. چنانکه می‌گویند که الف صورت واحد است، مطلق است از مخارج و آن عین واحد است، که از مخرج که خارج کسوت حرفی پوشید و آن حرف پیدا شد و این حروف[2] مختلف فی‌مابین هم هستند و مخالف الف هم هستند و احکام هریک جداست و این مثال است مر ظهور عین واحد را، که ذات حقّ است در این متعینات و ممتاز بودن به این تعینات فی‌مابین و از ذات حقّ.

و شیخ عبداللّطیف گفته که: حروف عالیات در اصطلاح صوفیه عبارت از حقایق کونیه است و اختلاف در این نشأت است و در نشئهٔ[3] الهیه به حسب ماهیت یک‌اند و در آن مرتبه اتّحاد مطلق است، انتهی.

و بر این وجه لفظ از یا تا الف عبارت از جمیع آنچه که اتّحاد داشتند،[4] داخل مقصود است و تمثیل نیست و تحقیقش آن است که همه موجودات ارواح و مثال، بلکه اسماء و صفات، در مرتبهٔ تعین اوّل متّحدند، اصلا امتیاز نیست، بلکه در آن مرتبه قابلیت ظهور است، نه غیر و در این مرتبه این همه شئون

---

۱. در اصل: در متن چنین است.

۲. در اصل: حروفها.

۳. در اصل: نشاط.

۴. در اصل: + آه.

تعینی و حروف، عالیات نامیده شوند، چنین فرمودند شیخ عبدالرّحمن جامی قدّس‌سرّه.

و این شئونات که در مرتبهٔ تعین اوّل بالقوّه بودند، همه در مرتبهٔ تعین ثانی متمیز گشتند و اسماء و صفات شدند و ماهیات متمایزه در علم شدند و این اعیان ثانیه نامیده شدند و چون در وجود آمدند، کلمات نامیده شدند.

و بر این تقریر حاصل کلام مولوی آن است که خلق مختلف است از یک حرف تا آخر حروف، که متّحد بودند در این حروف، بعد اختلاف شور پیدا شود.

حاصل همان برآمد که به حسب تعین مختلف‌اند. آنچه که اوّل گفته شد بهتر و قریب است و نیز باید دانست که شیخ ولی‌محمّد اشکالی آورد، آن اشکال در کسب فلسفیه بر قائلین وجود کلّی می‌کنند.

و آن این است که ذات ما به الاتّحاد است و تعین ما به الاختلاف. پس کلام در این تعین است، که این هم از اشیاء موجوده است. پس برای امتیاز او تعین دیگر باید و تسلسل لازم آید، بلکه امتیاز صورت نمی‌بندد و مبنای این اعتراض آن است که ما به الاتّحاد مغایر ما به الامتیاز باید و این ممنوع است، بلکه غلط است، که ذات حقّ که وجود مطلق است، حاصل اضداد است، که اوّل است و آخر است و ضارّ است و نافع است هم بر این قیاس، چنانکه شیخ ابوسعید فرمودند:

«عرفت اللّه بجمعه بین الاضداد هو الاوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن» و چون در ذات حقّ اجتماع اضداد جائز است، پس او نفس خود ما به الاتّحاد است و نفس خود ما به الاختلاف است و این طور خارج از طور عقل متوسّط است.

و شیخ ولی‌محمّد طول کرده در جواب، گفته که: تعین امر عدمی است و امتیاز به آن امر عدمی است و ذات با جمیع صفات خود در این مظاهر به یک‌یک صفت ظهور کرد. پس عدم، صفات دیگر تعین است. مثلا در مجرّدات با صفتی ظاهر شد، پس صفات آخر منتفی شدند و عدم صفات آخر تعین حجر است و این لاطائل است، که عدم این صفات عارض است مر نفس ذات را و ذات ما به الاتّحاد بود و این عدم که اعتباری است نیز مصداق او ذات شد.

پس ذات ما به الامتیاز گردید و او زعم می‌کرد تغایر ما به الاتّحاد و ما به الامتیاز و برای تحقیق این مقامات فنّ دیگر است.

پس قیامت روز عرض اکبر است　　　عرض او خواهد که با ریب و فَر است

و حاصل مقام آن است که روز حشر، روز عرض اکبر است. در آن روز شقاوت شقیان و سعادت سعیدان منکشف خواهد شد. پس شقیان رسوا خواهند شد و سعیدان مکرّم خواهند شد و اشقیا را دنیا خوش است، که دنیا مثل شب است و آنها را روشنی آفتاب که سعادت است میسّر نیست. پس شب آنها را خوش است.

باز تمثیل دیگر فرمودند، که دنیا مثل خزان و اشقیا مثل خار و یوم حشر مثل بهار و سعیدان گل و گل را تازگی و خوشی در بهار است و ظهور خوبی وی در بهار است.

دیدی خار در بهار ظاهر می‌شود و خار در بهار رسوا می‌شود و در خزان همه یکسان می‌نمایند. همچنین در دار دنیا که مثل خزان است، شقیّ و سعید یکسان و عیب شقیّ پنهان می‌باشد و فخر سعید در روز حشر، که مانند بدر است، ظاهر خواهد شد. پس شقیّ که خار است، طالب خزان است، که آن دنیاست و دنیا او را به منزلهٔ بهار و حیات است و سنگ و یاقوت که مرکب است، در این دار دنیا یک می‌نماید و چون در روشنی دیده می‌شود، قدر یاقوت ظاهر می‌شود و ردائت سنگ هویدا می‌شود. /۹۹/

باغبان هم داند آن را در خزان　　　لیک دید یک به از دید جهان

[خود جهان آن یک کس است و باقیان　　　جمله اَتباع و طفیل‌اند ای فلان

او جهان کامل است و مفرد است　　　نسخهٔ کلّ وجود او را بُدەست

پس همی گویند هر نقش و نگار　　　مژده مژده نک همی‌آید بهار]

ظاهر آن است که مراد از باغبان، قطب الاقطاب است، که مدار حفاظ عالم بر دست و لفظ آن یک کس است. نیز ظاهر در آن است، زیرا که قطب الاقطاب در زمان خود یک می‌باشند و همهٔ اولیاء زیر حکم وی می‌باشد، و امر و حکم[1] وی بر همهٔ عالم نافذ است. و می‌تواند که مطلق انسان کامل مراد باشد و حاصل مقام آنکه باغبان که گل و خار هر دو در حیطهٔ تصرّف اوست، او می‌داند در خزان که این گل است یعنی سعید و این خار است یعنی شقیّ، لیکن این دید یک کس در دار دنیا بهتر است از

---

۱. در اصل: مگر امر دو حکم.

دید تمام جهان، که در روز حشر خواهند دید و سرّ دیدن این باغبان این است که انسان کامل خصوص قطب الاقطاب بعد تمام شدن سیری و در رسیدن بقاء بعد الفناء اعیان ثابته را مشاهده می‌کند و استعداد آن اعیان منکشف می‌گردد.

پس هر حال که بر آن اعیان جاری می‌شود و خواهد شد علی الاجمال منکشف می‌شود. پس سعادت ازلیه و شقاوت ازلیه هر دو آشکار می‌گردد بر وی و این نیست که تمام اعیان ممکنات علی التّفصیل با احوال[1] او را منکشف می‌شود و این در حقّ بشر محال است، چنانکه منصوص است در فصوص الحکم و چگونه چنین باشد و الاّ نه، مساوات او باللّه تعالی لازم می‌آید.

باز می‌فرمایند که: تمام جهان آن یک کس است، که آگاه است و صاحب علم کشفی است، زیرا که حقیقت وی جامع جمیع حقایق عالم است، همچو نور ماه که شدید است مشتمل بر انوار ستارگان، که آنها نور ضعیف می‌دارند، که شدید بر امثال ضعیف مشتمل است و این تنظیر است برای تفهیم نه، مثال مطابق ممثّل و آن باغبان تمام جهان است و او مفرد است، نظیر خود ندارد و این ظاهر است در قطب و امّا انسان کامل، پس از غیر کامل مفرد است و نسخهٔ تمام اشیاء، او به دست دارد، زیرا که انسان کامل خلیفة اللّه است بر رعایا، بر صورت الهیه که جامع اسماء است.

قال الشّیخ الاکبر فی فصوص الحکم: «فان لم یکن ظاهر الصّورة من استخلفه فیما استخلفه فیه فما هو خلیفته و ان لم یکن جمیع ما یطلبه الرّعایا الّتی استخلف علیها لم یکن خلیفة لان استنادها الیه فلا بدّ ان یقوم بجمیع ما یحتاج الیه و الاّ فلیس بخلیفة علیهم فما صحّت الخلافة الاّ للانسان الکامل فانّه صورة الظّاهرة من حقائق العالم و صورة الباطن الی صورة الظّاهرة».

یعنی اگر نبود انسان کامل به صورت کسی که خلیفه گردانیده در آن چیزی که خلیفه است، یعنی اللّه تعالی که او موصوف است به جمیع اسماء و صفات، پس نیست او خلیفهٔ او، یعنی خلیفه را باید که متّصف به اوصاف مستخلف باشد و اگر نبود در انسان کامل به صورت کسی که خلیفه می‌کند رعایا که خلیفهٔ اوست بر وی یعنی جملهٔ عالم، پس این خلیفه نیست، زیرا که استناد «جمیع ما یطلبه الرّعایا» سوی اوست.

پس ضرورت است که قیام نماید به همه چیزی که محتاج است رعیت به سوی وی و اگر چنین

---

۱. در اصل: احوالهای.

نباشد، پس خلیفه خلیفه نباشد بر رعیت. پس صحیح نشد خلافت، مگر انسان کامل را که پیدا کرد اللّه تعالی صورت ظاهر انسان کامل از حقائق عالم و صورت باطنه بر صورت خود.

پس ظاهر شد که انسان کامل حاوی است اسماء الهیه را و حقائق کونیه را. پس انسان کامل نسخهٔ جامع است وجود عالم را، چنانکه مولوی قدّس‌سرّه فرمودند که تمام جهان آن یک کس است و باقی عالم همه طفیلی اویند، زیرا که مقصود از انشاء عالم انسان کامل است و چونکه این باغبان که انسان کامل است و با خصوص قطب الاقطاب نسخه حاوی جمیع عوالم است، پس همی‌گویند بر نقش و نگار، یعنی صور که در عالم‌اند و مژده می‌دهند که اینک بهار می‌آید و انسان کامل بهار را در این عالم مشاهده می‌کند.

در صفت [پیر] و مطاوعت کردن با او

گرچه مصباح و زُجاجه گشته‌ای لیک سر خیل دل و سررشته‌ای

یعنی اگر تو زجاجه قابل معارف و مصباح یعنی هادی گشته‌ای، در این هر عارف شریک است، لیکن تو خیل و گروه دل را یعنی اهل دلان را سردار هستی و رشتهٔ معارف را تو سیر هستی.

این مدح شیخ حسام‌الدّین مشتمله بر مبالغه است و بدون مبالغه راست نمی‌آید، مگر آنکه شیخ حسام‌الدّین قطب الاقطاب باشد و لهذا شیخ ولی‌محمّد این‌چنین تقریر کرد که اگرچه تو هادی خلائق شدی، لیکن خیل دل را که معارف‌اند، تو سر هستی و معارف در پی تو روان است و رشتهٔ اسرار به سوی تو کشان است و مقصود بیان وسعت استعداد شیخ حسام‌الدّین است.

و در بعض نسخ «دل» با یاء تنکیر و بدون واو عطف واقع است، به این وجه:

«لیک سر خیل دلی سررشته‌ای».

شیخ افضل رحمه اللّه گفته که: واو عطف محذوف است، پس راجع به سوی نسخهٔ اوّلی شد و محمّدرضا دل را مضاف سوی سررشته اعتبار کرده، شاید که در نسخهٔ او با نبودن عاطف لفظ دل بی یاء است.

و حاصل برآورده که شیخ حسام‌الدّین مانند آبگینه از فروغ تجلّیات نورانی بود و دل سررشته را یعنی خلاصهٔ آن را سردار خیل تویی، سررشتهٔ نظم مثنوی با سررشتهٔ جمعیت دلها نگاهدار و بر این نسخه

بدون مضاف کردن دل سوی سررشته معنی برنمی‌آید.

و ولی‌محمّد اعتراض کرده که اگر مقصود همین صفاء باشد، لفظ «اگرچه دلی که» زیاده می‌افتد و پوشیده نیست که حصر مقصودیت در همین صفاء باطن مستفاد نمی‌شود از کلام محمّدرضا. آری مقصودیت صفاء از مصراع اوّل حکم کرده و حاصل آنکه: اگرچه صفای باطن داری مثل دیگر عارفان، لیکن تو سر خیل دل سررشته هستی، یعنی خلاصهٔ آن در توست.

چون سر رشته به دست و کام توست   درّهای عقد دل ز انعام توست

شیخ ولی‌محمّد گفته، یعنی چون ظهور اسرار و معارف برحسب طلب باطن توست و به واسطهٔ طلب تو بر من مکشوف شده، پس تو داده‌ای. بدان که گاهی طلب طالب صادق معدّ می‌گردد مر کشف آن پیر را، یعنی آن طلب پیر، مرشد می‌شود تا او را ارشاد کند. این هم از این قبیل خواهد بود و جزای این بیت، بیت ثانی است و محمّدرضا گفته: یعنی باعث نظم مثنوی تویی و این قریب به تقریر مذکور است، که نظم مثنوی بدون ظهور معارف ممکن نیست.

هرکه او بی‌مرشدی در راه شد   او ز غولان گمره و در چاه شد

شرّاح اینجا حدیثی نقل کنند: «من لم یکن له شیخ فشیخه الشّیطان».

کسی را که شیخ نبود، پس شیخ وی شیطان است و ظاهر آن است که مراد از شیخ، رسول متبوع است و الاّ کسی که تابع شرع اللّه باشد، پس شیخ او شیطان چگونه باشد، ورنه فایدهٔ انزال شرع مرتفع می‌گردد و این حدیث در کتب محدّثین یافته نشده، و اللّه اعلم بصحّته.

از نبی بشنو ضلال رهروان   که چه‌سان کرد آن بلیس بدروان

یعنی در قرآن مذکور است ضلالت مکذّبان[1] رسل و آنچه بر آنها گذشت و آنها گمان می‌بردند که بدون اتباع رسل مایان را شفعاءاند و ابیات مشیر است به آنکه گفته شد. پس حاصل آن گشت که کسی که تابع رسول را و اتباع رسول را نباشد، پس شیخ وی شیطان است و در حدیث وارد است، عبداللّه بن مسعود روایت می‌کند که:

«خطّ لنا خطّا رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ثمّ قال: هذا سبیل اللّه ثمّ خطّ عن یمینه و شماله

---

۱. در اصل: کذبان.

و قال: هذه سبل کلّ سبیل علیه شیطان یدعوا الیه ثمّ قرأ «و ان هذا صراطی مستقیما فاتّبعوه»(انعام: ۱۵۳)»؛ و می‌تواند که در کلام مولوی اشارت به این حدیث باشد.

شاوروهنّ پس آنگه خالفوا　　　انّ من لم یعصهنّ تالفُوا

اشارت است به این حدیث که:

«شاوروهنّ خالفوا». مشاورت کنید زنان را و خلاف آن کنید که نساء گویند و این حدیث واقع است در جواب کسی که پرسید اگر کسی برای مشورت نیابد مگر نساء را، که آنها ناقصات‌العقل‌اند و این حدیث اگرچه وارد است در مشورت نساء، لیکن در این اشارت است به آنکه نفس که به منزلهٔ زن است مر عقل را، از او مشورت کرده، هرچه نفس گوید مخالف آن کند و مصراع ثانی از مولوی است و ترجمه‌اش آن است که به درستی که هرکه مخالفت نکند ایشان را، تلف شونده است.

با هوا و آرزو کم باش دوست　　　چون یضلّک عن سبیل اللّه اوست

قال اللّه تعالی: «یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ»(ص: ۲۶)؛ ای داود گردانیدیم تو را خلیفه در زمین، پس حکم کن میان ناس به حقّ و تابع هوا مشو، پس گمراه سازد تو را این هوای از راه اللّه تعالی. یعنی اگر تابع شوی هوا را، پس این هوا گمراه خواهد ساخت.

وصیت کردن پیغمبر خدا صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را

قال النّبیّ علیه‌السلام: «اذا تقرّب النّاس الی خالقهم بانواع البرّ فتقرّب الی اللّه بانواع العقل و السّرّ تسبقهم بالدّرجات و الزّلفی عند النّاس فی الدّنیا و عند اللّه فی الآخرة».

وقتی که متقرّب شوند آدمیان به سوی خالق خود به اقسام نیکی‌ها، پس تقرّب پیدا کن یا علی سوی ربّ خود به انواع عقل و به انواع قلب. یعنی به انواع معارف عقلیه سبقت خواهی کرد از این تقرّب بر آن کسان که متقرّب شدند به نیکی‌ها به درجات نزد ناس، که آنها منقاد شده، هدایت یابند و نزد اللّه در آخرت.

و آیت اشارت است به آنکه علم افضل است از عمل و از علم تقرّب کامل پیدا می‌شود و آن معرفت اللّه است.

گفت پیغمبر علی را کای علی　　　شیر حقّی پهلوانی پردلی

محمّدرضا از حسین خوارزمی نقل کرده آنچه در این مقام می‌نویسد که: امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه اکمل و اعلم عالم مقتدای اولیا و بنی‌آدم است.

رسول خدا صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم وصیت کرد، آنچه بعد غروب آفتاب نبوّت بر او وارد شود از مصائب، صبر پیشه گیرد، شجاعت و دلیری را کار نفرماید و در سایهٔ ترتیب رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم باشد و تابع سرو عقل خود باشد، زیرا که عقل سر آن جناب ذات محمّدی است و هیچ عاقل او را از راه نتواند برد و در سایهٔ عاقل بودن اطلاق کریمه او را کار فرمودن است، که سختی‌ها و شدائد محن را گوارا کند و بدین‌وسیله مزید تقرّب جوید به سوی اله و از سر داستان، تا جایی که می‌فرماید از این تقریر بوی مکیدت رفض می‌آید فتدبّر[1]، و اللّه اعلم.[2] /۱۰۰/

اندر آ در سایهٔ آن عاقلی   کش نتاند برد از ره ناقلی

و آن عاقل، ذات شریف آن سرور است صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . زیرا که مرشد حضرت امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه سوای ذات آن سرور کسی نبود صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم .

یا علی از جملهٔ طاعات راه   برگزین تو سایهٔ خاص اله

همین ذکر است و این همه فی الحقیقة بیان صبر است، انتهی.

و اینکه گفته شیء عجیب است، زیرا که اینکه گفته که امیرالمؤمنین علی را اکمل و اعلم عالم مقتدای اولیاء بنی‌آدم است، فی نفسه غلط است.

در کلام مولوی قدّس‌سرّه این توهّم را راه نیست، زیرا که از اولیای بنی آدم، انبیا و رسل‌اند که آنها اعلم بنی آدم‌اند و اگر از اولیای بنی آدم سوای انبیا و رسل گرفته است نیز صحیح نیست، زیرا که فضیلت شیخین در عقائد داخل است و سابق نقل کرده شد از فتوحات که مرتبهٔ صدّیق اکبر تلو[3] مرتبهٔ رسول

---

۱. در اصل: فتدرت.

۲. این بخش از مثنوی گرایش مولوی به مذهب شیعه را نشان می دهد و بسیار مهم است که متاسفانه شارح به دلیل تعصب زیاد به مذهب سنی با آن برخورد تند منتقدانه کرده و چنین رفتاری از کسی که مشرب عرفانی دارد و باید بر مدار صلح کل بگردد، دور از انتظار بود. مصحح

۳. تلو: به کسر اول و سکون لام به معنی پیرو. شارح

صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود و هیچ‌کس میان حضرت ابوبکر و میان رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نمی‌تواند شد و اگر خواهد بود، مع وی خواهد بود نه فوق او.

و نیز در فتوحات مذکور است:

«فلیس بین ابی بکر و صاحبه   اذا نظرت الی ما قلته رجل».[۱]

نیست میان ابوبکر و صاحب وی که رسول علیه‌السلام است، هیچ‌کس.

وقتی که بینی آنچه گفتم سابق و دیگر او بر آن است که بعد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به جناب امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه هیچ مصیبت نرسیده، تا امر[۲] به صبر بر آن مصیبت باشد، مگر آنکه کلامش مبنی بر قول شیعه باشد و در کلام مولوی اصلا شائبهٔ این توهّم نیست و نیز آنچه گفته که حاصل ابیات فی الحقیقة همه بیان صبر است، باطل محض است، که کلام مولوی را قدّس‌سرّه اصلا بر آن دلالت نیست و نیست مآل کلام مولوی مگر امر به اختیار صحبت کامل، نه غیر آن.

صبر کن بر کار خضر ای بی‌نفاق   تا نگوید خضر، رو هذا فِراق

یعنی صبر کن بر کار خضر خود، که مرشد است و اعتراض مکن بر وی و بر موسی علیه‌السلام خود را قیاس مکن، که موسی علیه‌السلام صاحب شرع بود. پس به نظر شرع او را اعتراض می‌رسید و خود اکمل بود از خضر و تو در استرشاد محتاج خضر خود که مرشد است، هستی و در فهم شریعت نیز محتاج او هستی.

پس حال تو تا اینجا نرسد که مرشد تو امر به فراق نماید، پس کار بر تو تباه شود و بر موسی خود را قیاس نکنی، که فراق خضر علیه‌السلام از موسی علیه‌السلام برای امتثال نهی موسی بود، خضر علیه‌السلام را مصاحب داشتن و نهی رسول واجب الاتباع است، کذا فی فصوص الحکم.

و تو مثل موسی نیستی، بلکه بر تو امتثال قول مرشد واجب است و اعتراض بر وی حرام است. این‌چنین باید فهمید این مقام را و نیست مقصود مولوی قدّس‌سرّه اعتراض بر موسی علیه‌السلام در

---

۱. در اصل: لیس بین ابی بکر و صاحبه او نظرت الی ما قلة رجل قلت قبل. عبارت درست از فتوحات نقل شد. ابن عربی، الفتوحات المکیة: ج۲، ص ۲۶۰.

۲. در اصل: مور.

انکار بر خضر و مفارقت کردن خضر از جهت ناخوشی او از موسی علیه‌السلام به جهت سؤال و اعتراض که موسی بر وفق علم خود به تشریع احکام اعتراض کرده بود و در این اعتراض ناچار بود که منصب رسالت وی حکم به آن می‌کرد.

و حاشا که مولوی اعتراض بر موسی کند و فراق خضر چنانکه دانستی از جهت نهی موسی از مصاحبت بود، نه از جهت ناخوشی، حاشا که خضر ناخوش شود و مفارقت طلبد از ناخوشی از رسول کریم.

دست او را حقّ چو دست خویش خواند   تا ید اللّه فوق ایدیهم براند

این آیه: «إِنَّ اَلَّذِينَ يبايعُونک إِنَّما يبايعُونَ اَللّهَ يدُ اَللّهِ فَوْقَ أَيدِيهِمْ»(فتح: ١٠)؛ در بیعت رضوان که در حدیبیه واقع شده بود نازل است. ترجمه آن است: به درستی که کسانی که بیعت می‌کنند تو را، بیعت نمی‌کنند مگر اللّه را. دست اللّه بر دست آن مبایعان است و همان دست رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، دست اللّه بود، که فوق دست بیعت‌کنندگان بود.

و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم پیر و شیخ تمام امّت است و تمام امّت مبایع اواند و او قبول‌کنندهٔ بیعت امّت است، خواه دیده باشند یا نه و بر این قیاس کرده، اگر گفته آید که دست هر شیخ کامل دست اللّه است، بعید نیست.

یار باید راه را تنها مرو   از سر خود اندر این صحرا مرو

ظاهر ملایم ابیات آن است که یار شامل است مر رسول متبوع را و نیز ظاهر است که اگر کسی بدون متابعت رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم تنها رود، او هالک است.

چنانکه منقول است از بعض عارفان که در واقعه از آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم سؤال کرد که چه می‌گویی در حقّ ابن سینا. فرمود: «انّه شاء ان یصل الحقّ من غیر وسیلتی فاحجبته بیدی فسقط فی النّار».

او خواست که برسند حقّ را به غیر وسیلهٔ من، پس او را در حجاب انداختم به دو دست خود، پس افتاد در نار.

الحقّ که چنین بود، که او می‌خواست که به نظر فکر خود بی‌توسّط شرع رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و تقلید وی، به اللّه تعالی رسد و مناسب مقام آن است که از یار، پیر طریقت مراد باشد و این پیر عامّ است، که در این عالم بیعت او کرده باشد، یا از روح او بیعت کرده باشد.

هرکه تنها نادر این ره را برید　　　هم به عَون همّت مردان رسید

.....

حکایت قزوینی، که بر تن خود صورت[1] شیر نقش می‌کرد[2]

این حکایت بشنو از صاحب بیان　　　در طریق و عادت قزوینیان

این حکایت مربوط است به بیت سابق

ور به هر زخمی تو پرکینه شوی　　　پس کجا بی‌صیقل آینه شوی

سوی دلاّکی بشد قزوینیی　　　که کبودم زن ستان شیرینیی

یعنی اجر به رسم شیرینی بگیر، بها چه خواهی گرفت.

گفت چه صورت زنم ای پهلوان　　　گفت بر زن صورت شیر ژیان

.....

پهلوان در ناله آمد کای سَنی　　　مر مرا کشتی چه صورت می‌زنی

...../۱۰۱/

از دُم و دُمگاهِ شیرم دَم گرفت　　　دمگه او دمگهم محکم گرفت

دمگاه: جایی که دم شیر از آن برآمده و معنی آنکه از دم شیر و دمگاه شیر مرا نفس گرفته، که تنفّس نمی‌توانم کرد و من میرم.

شیر بی‌دم باش گو ای شیر ساز　　　که دلم سستی گرفت از زخم گاز

گاز: به کاف فارسی مقراض است و اینجا برای سوزن مستعار شده.

جانب دیگر گرفت آن شخص زخم　　　بی‌محابا بی‌مواسایی و رحم

.....

گفت گو اشکم نباشد شیر را　　　خود چه اشکم باید این أدبیر را

---

۱. در اصل: + خویش.

۲. در مثنوی عنوان چنین است: کبودی زدن قزوینی بر شانه‌گاه و پشیمان شدن به جهت زخم.

.....

ای برادر صبر کن بر درد نیش　　　تا رهی از نیش نفس کبر خویش

بدان که صبر عبارت است از ترک شکوی به وصول رنج به سوی غیر اللّه تعالی، و امّا شکوی به سوی اللّه تعالی، پس آن مانع صبر نیست، بلکه این ترک شکوه به سوی اللّه تعالی مقاومت است با قهر الهی و شکوی به سوی اللّه تعالی منافی رضا به قضا نیست، بلکه منافی رضا به مقضیّ است و رضا به مقضیّ، مقاومت با قهر الهی است و اللّه تعالی ایّوب علیه‌السلام را صابر گفته، با وجود آنکه شکوی به سوی اللّه تعالی کرد و خواست از اللّه تعالی ارتفاع رنج خود. این‌چنین تحقیق کرده است شیخ اکبر قدّس‌سرّه.

اگر گفته شود که چرا تأخیر کرد در دعا به رفع عذاب؟ گفته شود که وقت اجابت را متأخّر می‌دانست و به وقت رسیدن وقت اجابت دعا کرد.

گفت حقّ در آفتاب منتجم　　　ذکر تزّاور کذا عن کهفهم

منتجم: روشن.

اشارت است به آنچه واقع شده در قصّهٔ اصحاب کهف در سورهٔ کهف: «وَ تَرَى اَلشَّمْسَ إِذا طَلَعَتْ تَزاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذاتَ اَلْيَمِينِ وَ إِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ اَلشِّمالِ»(کهف: ۱۷)؛ بینی تو آفتاب را وقتی که طلوع کند، میل کند سوی راست از کهف ایشان، تا تابش آفتاب بر او در کهف نیاید و وقتی که غروب کند، بگذرد از ایشان سوی شمال تا شعاع نیفتد.

و حاصل آنکه شمس به وجهی که حرکت کند، تابش آن ضرر نرساند و آفتاب، عبد مطیع است در حرکت، به هر وجهی که حقّ خواهد حرکت کند و برای حفظ اصحاب کهف رضی‌اللّه‌عنهم او حرکت به وجهی کند که تابش او به اجساد مبارک ایشان نرسد.

آنچه که بعض ارباب تفسیر رفتند، که وضع کهف به وجهی بود که در آن به جانب قطب شمالی بود، اگرچه می‌تواند شد، لیکن از سوق آیت بعید می‌نماید و اوّل که گفته شد الصق است به قول مولوی قدّس‌سرّه، که لفظ «تزاور» به تشدید زای معجمه آوردند برای درستی وزن. یک قرائت هست «عَنْ كَهْفِهِمْ» از قرائت معتبره.

خار جمله لطف چون گل می‌شود　　　پیش جزوی کاو برِ کلّ می‌شود

لفظ خار موقوف مبتداست و ما بعد خبر وی.

در من و ما سخت کرده‌ستی تو دست　　　هست این جمله خرابی از دو هست

یعنی این خرابی که گرفتاری من و ماست، از دو دیدن است، که حقّ را علی‌حدّه و خود را جدا و اگر وجود حقّ می‌دید و بس، می‌دانست که خود جز عدم نیست و موجود نیست مگر حقّ. پس گرفتار من و ما نمی‌بود و آنچه که گفته شده که «دو» مراد از ما و من است، پس به جهت بودن دو لفظ نه از جهت تعدّد معنی.

و احتمال دارد که حاصل آن باشد این خرابی که بعد از معرفت است، از این دو لفظ ناشی است، زیرا که از این لفظ قدر خود می‌داند و خود را می‌داند و این اگرچه می‌تواند شد، لیکن اوّل اولی است، کما لا یخفی.

گر همی‌خواهی که بفروزی چو روز　　　هستی همچون شب خود را بسوز

.....

رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار

کآن سه باهم اندر آن صحرای ژرف　　　صیدها گیرند بسیار و شگرف[1]

ژرف: دور و دراز و شگرف: بزرگ و نیکو.

این‌چنین مه را ز اختر ننگ‌هاست　　　او میان اختران بهر سخاست

.....

امر «شاورهم»[2] پیمبر را رسید　　　گرچه رایی نیست رایش را مزید

---

۱. از برهان و جهانگیری و لطائف: شگرف: به کسر اوّل و فتح کاف فارسی، زیبا و نیکو و عجیب و به معنی بزرگ.

۲. در سورهٔ آل عمران در سی‌پارهٔ «لن تنالوا» واقع شده است: «وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ یعنی مشاورت نمایی به ایشان در کاری که از حقّ تعالی در آن امر حکم جزم صادر نشده و کلبی گوید که: مشاورت مخصوص بود در محاربهٔ مقاتله با کفّار و چون قصد کردی، پس توکل بر خدا کن. البتّه خدا دوست می‌دارد توکل‌کنندگان را. متوکل حقیقی کسی است که از غیر نترسد و به غیر او امید ندارد.

اشارت است به آیت سورهٔ آل عمران: «وَ شاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللّٰهِ إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ»(آل عمران: ۱۵۹)؛ و مشاورت کن ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به آن اتباع در کار. پس وقتی که عزم کنی آن را که بر آن مشورت مقرّر شود، پس توکل بر اللّه کن، نه بر مشورت و به درستی که اللّه دوست می‌دارد متوکلان را.

شاید که این امر به مشاورت برای آن است که مشاورت از اسباب است و عارف کامل اسباب را لازم می‌گیرد، تا آنکه حکمت وضع سبب بداند و آنچه که اللّه تعالی مقرّر کرده از جمعیت به عجب اسباب، عارف فروگذاشت آن نمی‌کند.

هرکه باشد در پی شیر حِراب[1]   کم نیاید روز و شب او را کباب

.....

عکس طمع هر دوشان بر شیر زد   شیر دانست آن طمعها را سند

یعنی عکس طمع هر دو بر قلب شیر افتاد. این عکس را سند دانست و از این یقین کرد که در این هر دو طمع است و می‌تواند شد که شیر طمع این هر دو، سند و تکیهٔ این هر دو دانست و دانست که آنها تکیه بر این طمع دارند و از این طمع محجوب را ماندند از حال من و محمّدرضا گفته که: شیر این طمعهای هر دو را سند ساخت بر تنبیه و این اگرچه از لفظ بعید نیست، لیکن از سوق ابیات تالیه بعید است.

هرکه باشد شیر اسرار و امیر   او بداند هرچه اندیشد ضمیر

به این وجه اگر کسی به صحبت ایشان رسد، عکس آنچه در قلب اوست بر او تابان شود و حقیقت حال قلب او منکشف شود. چنانکه از بعض عزیزان نقشبندیه منقول است و ظاهر آن است که در این بیت مراد عامّ باشد، لیکن بر این تقدیر مقید باشد به توجّه، زیرا که بلا توجّه و بلا همّت ورود عکس نمی‌تواند دریافت. /۱۰۲/

«ظانین بالله ظن السوء» را   گر نبرّم سر بود عین خطا

---

۱. قاموس: حراب: بالکسر، جنگی.

ظنّ کننده باللّه تعالی بد ظنّ را البتّه سر باید برید. این تلمیح است ما بین الفاظ که واقع است در سورهٔ «انّا فتحنا» در شأن مشرکان و منافقان.

مال دنیا شد تبسّمهای حقّ   کرده ما را مست و هم مغرور دقّ

دادن مال دنیا ابتلاء است مر خلق را، که انغماس[1] در آن، راه حقّ می‌زند و مر کافران را و عادیان را اللّه تعالی افزونی نعم دنیاویه می‌کند. بعد از آن بغتة می‌گیرد.

قال اللّه تعالی: «فَلَمّا نَسُوا ما ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنا عَلَيهِمْ أَبوابَ كلِّ شَيءٍ حَتّی إذا فَرِحُوا بِما أُوتُوا أَخَذْناهُمْ بَغْتَةً فَإذا هُمْ مُبْلِسُونَ»(انعام: ۴۴)؛ پس هرگاه فراموش کردند آن را که پند داده شده بودند به آن، گشادیم ما بر آنها درهای هر شیء یعنی هر نعمت، تا اینکه وقتی که خوشی کنند به آنچه داده شدند از مال و نعمت، می‌گیریم آنها را یک‌بار بغتة.

امتحان شیر، گرگ را و گفتن که این صیدها را قسمت کن

نایب من باش در قسمت‌گری   تا پدید آید که تو چه گوهری

در این تلمیح است به قول اللّه تعالی در سورهٔ یونس: «ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كيفَ تَعْمَلُونَ»(یونس: ۱۴)؛ پس گردانیدیم شما را خلیفه‌ها بعد کفّار امم سابقه، تا ببینیم که به چه کیفیت عمل خواهید کرد.

کلّ شیء هالک جز وجه او   چون نه‌ای در وجه او هستی مجو

هر چیز هالک است، مگر ذات او سبحانه و هالک اسم فاعل است برای استمرار، نه برای استقبال که در قیامت خواهند شد، چنانکه علمای ظاهر گمان می‌برند و حاصل معنی آنکه هر چیز سوای ذات حقّ سبحانه معدوم و هالک است و موجود نیست، مگر حقّ.

هرکه اندر وجه ما باشد فنا   کلّ شیء هالک نبود جزا

ز آنکه در الّاست او از لا گذشت   هرکه در اِلّاست او فانی نگشت

هرکه بر در او من و ما می‌زند   ردّ باب است او و بر لا می‌تند

شیخ افضل گفته که: حاصل این سه بیت آن است که هرکه در وجه و ذات حقّ فانی شد، او در «کلُّ

---

۱. انغماس: بالکسر و غین معجمه، به آب فرو رفتن (از منتخب و تاج).

شَیءٍ هالِک» داخل نیست، از بهر آنکه او در مستثنی که از «الاّ» مفهوم می‌شود، داخل است، که او باقی است به بقاء ذات، و الاّ که «کلُّ شَیءٍ هالِک» است، گذشت و هرکه در مستثنی داخل است، فانی نیست و هرکه بر در حقّ تعالی من و ما می‌زند، یعنی خود را هست می‌شمارد ورای هستی حقّ، آن کس مردود باب است و در «لا» که کنایت از «کلُّ شَیءٍ هالِک» است، داخل است.

قصهٔ آن یاری که درِ یاری بکوفت: [گفت: کیست؟ گفت: منم. گفت: چون تویی درت نگشایم، که کسی از یاران را نشناسم که من باشد]

گفت من، گفتش برو هنگام نیست　　　بر چنین خوانی مقام خام نیست

خوان: عبارت از خانه است.

رشته را با سوزن آمد ارتباط　　　نیست درخور با جمل سمّ الخیاط

کی شود باریک هستیّ جَمَل　　　جز به مِقراض ریاضات و عمل

قال اللّه تعالی: «إِنَّ اَلَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا وَ اِسْتَکْبَرُوا عَنْها لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ اَلسَّماءِ وَ لا یَدْخُلُونَ اَلْجَنَّةَ حَتّی یَلِجَ اَلْجَمَلُ فِی سَمِّ اَلْخِیاطِ»(اعراف: ٤٠)؛ به درستی که کسانی که تکذیب کردند آیات ما را و تکبّر کردند از آن آیات، گشاده نخواهد شد برای آنها دروازه‌های آسمان. مقصود آنکه ارواح آنها عروج نمی‌توانند کرد و داخل نشوند جنّت را تا اینکه داخل شود شتر در سوفار سوزن. علمای ظاهر می‌گویند که: این تعلیق به محال است و مقصود آنکه بر این تقریر محال [است] داخل شوند. پس دخول آنها در جنّت محال گردید.

و ظاهر آن است «حتّی» برای غایت است، نه برای تعلیق و آنها را می‌بایست می‌گفتند که دخول شتر در سوفار خیاط محال است و محال را غایت گردانیدن کنایت است از آنکه آنها را دخول نیست.

و مقصود بیتین آن است که جمل کلان است و سوفار سوزن کوته. پس دخول در آن متصوّر نیست و این جمل، هستی موهوم و یا نفس [است]. پس باید که این هستی و نفس را باریک باید کرد از اعمال شاقّه، تا در سمّ خیاط، که کنایت از ذات حقّ است، داخل شود. یعنی فانی فی اللّه شود و دخول جنّت وصل و عروج به مقام اعلی حاصل آید.

پس بر این تقریر معنی آیه به لسان اشارت آن شد که عروج ارواح آنها به سماء نخواهد شد و نه در جنّت

وصال درآیند، تا اینکه ایمان آرند و ریاضات کنند، تا فانی شوند در حقّ و این هستی موهوم فانی شود.

دست حقّ باید مر آن را ای فلان　　کآن بود بر هر مُحالی کن فکان

هر محال از دست او ممکن شود　　هر حرون از بیم او ساکن شود

چون مولوی قدّس‌سرّه در بیان فرمود: به نظر بطن آیت به لسان اشارت که جمل هستی بدون باریک شدن، در ذات داخل شدن نمی‌تواند، الحال بیان می‌فرمایند: تحقیق ظهریت که واجب بالایمان است.

پس می‌فرمایند که: قدرت حقّ سبحانه مر ادخال جمل را بزرگی او در سوراخ سوزن می‌باید، تا قدرت ادخال جمل با بزرگی او در سوراخ سوزن با خوردگی او می‌تواند کرد، که او قادر است که پیدا کند آن چیز را که عمل جزوی محال می‌داند وجود آن در این عالم از امر «کن».

شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب رابع و ثلاثمائة از فتوحات می‌فرماید: «فیعلم انّ اللّه قادر علی المحال العقلی کادخال الجمل فی سمّ الخیاط مع بقاء هذا علی صغرة و علی کبرة».

پس معلوم می‌شود در منزل که اللّه تعالی قادر است بر محال عقلی، که عقل جزوی آن را محال می‌داند در این عالم، همچو داخل کردن جمل را در سوراخ سوزن با بقای سوراخ سوزن بر صغر خود و بقای جمل بر کبر خود و اللّه در ایقاع این ادخال قادر است. لیکن باید دانست که چون ادخال جمل در سمّ خیاط جائز شد، و وقوع آن خواهد بود، می‌باید که مشرکان [و] متکبّران داخل جنّت شوند، برای آنکه غایت عدم دخول آنها در جنّت، دخول جمل در سمّ سوزن دارد. و چون نفی دخول به غایت رسید، پس این نفی منتفی شود و دخول در جنّت متحقّق شود.

پس لازم آمد دخول مشرکان در جنّت و این باطل است به اجماع و شیخ اکبر قدّس‌سرّه اگرچه به انقطاع عذاب مشرکان قائل‌اند و این حقّ است، لیکن قائل به خروج مشرکان از نار نیستند و دخول جنّت برای آنها ممنوع است، بلکه در نار متنعّم از زقّوم و غیر آن شوند و آنچه که آلات عذاب بود، آلات تنعّم گردد در نار.

و جواب آن به دو وجه است: یکی آنکه نظم «وَ لا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» کنایت باشد از عدم ارتفاع عذاب و معنی آن باشد که عذاب از آنها مرتفع نخواهد شد، تا اینکه داخل شود جمل در سمّ خیاط. وقتی که داخل خواهد شد جمل در سمّ خیاط، عذاب مرتفع خواهد شد.

و وجه دیگر آنکه مراد از «اَلَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا وَ اِسْتَکبَرُوا عَنْها» آن کسانند که آیات حقّ را تکذیب کنند از نظر فکری خود و تکبّر بکنند[۱] از آیات، که نظر افکار خود را بر آیات اللّه مقدّم دارند و آیاتی که مخالف انظار آنها باشد، کاذب دانند، اگرچه قائل به وحدانیت‌اند از نظر فکری، چنانکه فلاسفه که تابع نظر فکریه‌اند و فرمودهٔ اللّه و رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ، وی را اگر موافق انظار خود یابند قبول کنند، به جهت آنکه نتیجه انظار آنهاست و اگر مخالف یابند، تکذیب کنند.

پس این گروه عروج نتوانند کرد و در جنّت داخل نشوند، تا مدّتی که جمل در سمّ خیاط داخل نشود و وقت دخول جمل در سمّ خیاط، آنها از دوزخ برآیند و در جنّت داخل شوند به شفاعت ارحم الرّاحمین.

و شیخ اکبر تصریح کردند به آنکه موحّدان به انظار فکریه اگرچه توحید ایمانی ندارند، به شفاعت ارحم الراحمین داخل جنّت شوند و این‌ها آنهایند که در حدیث واقع شده که: «لم یعمل خیرا قطّ». عمل نکردند نیک گاهی.

زیرا که شرط عمل، حسن توحید ایمانی است و چون توحید ایمانی نشد، عمل حسن از آنها نشد و شفاعت شافعان در حقّ ایشان تأثیر نخواهد کرد، ارحم الراحمین به رحمت خود شفیع شده، از نار جهنّم برون سازد و در بیت ثانی مراد از محال، محال واقعی نیست، که اصلا وجود و شیئیت را قبول نکند چون شریک باری، بلکه محال نزد عقل جزوی که آن را محال داند و در نفس الامر در عالم آخر، که عالم مثال و یا عالم حشر است، ممکن الوجود باشد و امّا محال بالذّات او مقدور نیست، زیرا که آن صلاحیت وجود ندارد اصلا. نه در ذهن، نه در خارج و ذهن متصوّر نمی‌کند، مگر مفهوم شریک را که مضاف است به سوی باری و این از مفاهیم ممکنه است و مصداق آنکه محال است، چیزی نیست. نه در ذهن امکان دارد، نه در خارج و نه در مثال و نه در شهادت.

اَکمه و اَبرَص چه باشد مرده نیز　　　زنده گردد از فسون آن عزیز

مطابق ابیات سابقه و لاحقه آن است که مراد از آن عزیز، اللّه تعالی است.

و حاصل آنکه از فسون حقّ که کلمهٔ «کن» است، مرده زنده می‌کرد و آنکه ابرص البتّه از آن کلمه

---

۱. در اصل: نکنند.

صحّت یابد و شارحان اشارت به این آیت دارند که در سورهٔ آل عمران است: «وَ أُبرِئُ ٱلْأَكمَهَ وَ ٱلْأَبرَصَ وَ أُحْيِ ٱلْمَوْتىٰ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ»(آل عمران: ۴۹)؛ حضرت عیسی علیه‌السلام می‌فرمایند که: صحیح می‌کردیم نابینای مادرزاد و صاحب برص را و زنده می‌گردانم مرده به اذن اللّه تعالی. پس، از آن عزیز مراد عیسی علیه‌السلام باشند. بر این تقدیر ربط ابیات مختلّ می‌گردد.

و صواب آن است که این گفته شود، از آن عزیز مراد اللّه تعالی است و ابراء اکمه و ابرص و احیاء متوفّی، همه از اللّه بود به قول «کن»، لیکن به دعای عیسی علیه‌السلام و سرّش آن است که عیسی علیه‌السلام در سیر کمال در زنده در مقام بقاء بعد الفناء و تفرقه بعد الجمع، به عبدیت ظاهر بودند، که کمال ولایت همان عبدیت است و شائبهٔ ربوبیت نبود، تا به تصرّف خود و در تصرّف همّت این افعال کنند و اصلا همّت ایشان را تأثیر نبود و این معجزه که بر ید عیسی علیه‌السلام ظاهر می‌شد، فعل حقّ بود، نه به دعای ایشان.

لهذا فرمودند به اذن اللّه، یعنی نه به تصرّف من. پس این افعال از اللّه تعالی به کلمهٔ «کن» است.

پس ابیات مرتبط شدند و از اینجا ظاهر شد که آنچه شیخ ولی‌محمّد گمان کرده که معنی «باذن اللّه» و «باذنی» واحد است، که عیسی علیه‌السلام فانی بود در ذات اللّه تعالی و به الوهیت ظاهر شده، احیاء موتی می‌کرد، کلام ظاهر است.

التفات به آن نباید کرد، بلکه عیسی علیه‌السلام ظاهر به عبدیت بود و احیاء از اللّه بود. لهذا قدّس‌سرّه فرمودند: «کان الاحیاء للّه و النفخ لعیسی[1]».

روبها چون جملگی ما را شدی | چونت آزاریم چون تو ما شدی
ما تو را و جمله اِشکاران تو را | پای بر گردون هفتم نِه برآ
چون گرفتی عبرت از گرگ دنی | پس تو روبه نیستی شیر منی

/۱۰۳/

لشکری از خاکدان سوی اجل | تا ببیند هرکسی حسن عمل

مراد از خاکدان، این دار دنیاست و بعد این بیت این دو بیت در نسخ متداوله یافته نمی‌شود و

---

۱. در اصل: الله و البضح بعیسی. عبارت درست از فصوص الحکم، ج۱، ص ۱۳۹ نقل شد.

شارحی گفته که این هر دو بیت از ملحقات است و آن هر دو بیت این است:

باز بی‌شک پیش از آنها می‌رسد　　　آنچه از حقّ پیش جانها می‌رسد

آنچه از جانها به دلها می‌رسد　　　آنچه از دلها به گلها می‌رسد

اگر این دو بیت از مولوی قدّس‌سرّه باشد، پس مراد از دلها شکل صنوبری است.

و حاصل آن است که پیش از لشکرهای ثلثه، اوّل محبّت زن از حقّ تعالی در جان پدیدار شد، که این محبّت، محبّت زن بر تو محبّت حقّ با ایشان است و این محبّت صورت، صورت گرفته بر دل طاری شد، تا منبعث به جماع گردید و این موافق قول اطباء است که حرکت از دل پیدا می‌شود و از این حرکت در تمام اعضای مرد و زن می‌افتد، تا به یکدیگر به هم آیند و لشکر ارحام به ارحام آید.

و محمّدرضا اینجا تطویل لاطائل کرده، که ذکر آن به طول می‌کشد و شیخ ولی‌محمّد غلط او را بیان کرد. اگر کسی خواهد، از شرح ولی‌محمّد طلبد.

اینت[1] لشکرهای حقّ بی‌حدّ و مرّ　　　از پی این گفت ذکری للبشر

مرّ: به فتح اوّل و سکون دوم عدد پنجاه را گویند. وقت شمار چون پنجاه رسد، گویند یک مرّ شد و اگر به صد رسد، گویند دو مرّ شد و اینجا مراد بی‌حدّ و عدد و مصراع ثانی اشارت است به این آیهٔ سورهٔ مدّثّر: «وَ ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّک إِلاّ هُوَ وَ ما هِیَ إِلاّ ذِکری لِلْبَشَرِ»(مدثر: ۳۱)؛ و نمی‌داند لشکرهای ربّ تو، مگر او تعالی و نیست این آیت، مگر پند مر بشر را.

خواندن آن یار، یار خود را، پس از تربیت یافتن

رشته یکتا شد غلط کم شد کنون　　　گر دو تا بینی حروف کاف و نون

یعنی وحدت عین ظهور یافت، اگرچه تغایر به تعین است، چنانکه کلمهٔ «کن» واحد است، اگرچه حروف دو هستند در اثر واحد و در کسوت لفظیه دو شدند.

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب　　　تا کشاند مر عدم را در خطوب

جذوب: کشنده و خطوب: جمع خطب. الخطب: الشّأن و الامر صغر او عظم کذا فی القاموس و

---

۱. بالکسر زهی.

اینجا ظاهر معنی آخر است.

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب　　　تا کشاند مر عدم را در خطوب

.....

پس دو تا باید کمند اندر صور　　　گرچه یکتا باشد آن دو در اثر

.....

گر دو پا گر چارپا ره را برد　　　همچو مِقراض دو پا یکتا بُرد

برد: در این مصراع به فتح با از بردن است و در مصراع ثانی به ضمّ باء از بریدن است.

هر نبیّ و هر ولیّ را مسلکی است　　　لیک تا حقّ می‌برد جمله یکی است

مسلک به معنی شریعت و مسلک ولیّ، طریق ریاضت او.

روی درکشیدن سخن از ملازمت مستمعان

چونکه جمع مستمع را خواب برد　　　سنگهای آسیا را آب برد

رفتن این آب فوق آسیاست　　　رفتنش در آسیا بهر شماست

چون شما را حاجت طاحون نماند　　　آب را در جوی اصلی باز راند

ناطقه سوی دهان تعلیم راست　　　ورنه خود آن آب را جویی جداست

شیخ افضل گفته: مقصود از این ابیات آن است که جماعت مستمعان در خواب غفلت رفتند، ناطقهٔ من هم از گفتن بازماند. زیرا که آمدن ناطقه به سوی دهان، از بهر آن است که بار دیگر آن تعلیم کنند و اگر این نباشد، آب ناطقه جوی دیگر دارد و در آن جوی، جواهر است و تمثیل رفتن ناطقه به جانب آن جوی آسیا، می‌ماند به آبی که سنگ آسیا را می‌برد، زیرا که در اصل رفتن این آب بالای آسیا بود و اینکه آب در آسیا می‌رفت، برای شماست.

هرگاه که شما را حاجت طاحون یعنی آسیا نماند، آب را در جوی اصلی روان کرد روان‌کنندهٔ حقیقی که خداست، یا مجازی که بانی آسیای آن است، انتهی.

و شیخ مذکور بر تمثیل جمل مرکب کرد و اگر بر تمثیل مفردات جمل کنند، از این استخراج باید کرد.

عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا　　　وین خیال و هست زو یابد نوا

.....

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم　　ز آن سبب باشد خیال اسباب غم

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال　　ز آن شود روی قمر همچون هلال

باز هستیِّ جهان با حسّ و رنگ　　تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

علّت تنگی است ترکیب و عدد　　جانب ترکیب حسّها می‌کشد

ز آن سوی حسّ عالم توحید دان　　گر یکی خواهی، بدان جانب بران

مراد از عدم، عالم اعیان ثابته است، که اعیان معدومات ثانیه‌اند و گشادگی و فضای آن به جهت آن است که نهایت نمی‌دارد.

و آنچه که شیخ ولی‌محمّد گفته که: مراد از عدم، مرتبهٔ ذات است، اطلاق عدم بر ذات به اعتبار آن است که وجود من حیثیت هو در خارج موجود نیست، لاطائل و بیهوده است و چون وجود، عین ذات حقّ است، پس ذات در موجودیت در خارج اکمل و اتمّ است.

آری اگر می‌گفت: مرتبهٔ ذات مراد است، به اعتبار آنکه ممکنات در این مرتبه معدوم‌اند، پس ذات، عدم ممکنات است و او خود موجود است و بس، وجهی داشت.

و حاصل آنکه عرصهٔ عدم گشاد است از عالم خیال، که عالم مثال است و بیان این عالم گذشت در ابتدای کتاب در ابیات مولوی جامی قدّس‌سرّه و از اینکه عالم خیال تنگ است، از اسباب غم است، زیرا که غم از تخیل قوّت متخیله عارض می‌شود و این عالم خیال اوسع است از هستی شهادت و قمر ذات با چندین نورانیت همچو هلال کثیف می‌شود.

باز این بدانکه هستی عالم حسّ و رنگ، یعنی محسوسات به حسّ ظاهر و باطن به غایت تنگ‌تر است از وجود مطلق و این تنگی به جهت ترکیب است و مرکب تنگ‌تر از بسیط است و حسّ، خواه ظاهر خواه باطن، به عالم ترکیب می‌کشد و بیرون از حسّ، عالم توحید است. اگر وحدت خواهی، به آن جانب بران.

امر «کن» یک فعل بود و نون و کاف　　در سخن افتاد و معنی بود صاف

یعنی امر «کن» فعل بود و آن فعل امر که امتثال آن ضروری است، الحال در سخن افتاد. یعنی در

گفت‌وگو افتاد و نزاع واقع شد.

و بعضی چون معتزله منکر آن شدند و می‌گویند که: این کلام استعاره است از سرعت تکوین و بعضی مقرّر شدند و این مقرّان گفته‌اند که: سنّت دین الهیه به این نمط جاری است. اگرچه اللّه تعالی قادر است که بی این کلمه پیدا کند.

و محقّقان می‌فرمایند که: نحو تکوین ایجاد ممکنات در همین طریق منحصر است و تعلّق قدرت به ایجاد همین نمط است که [حقّ] کلمه پیدا سازند و همین حقّ است.

و تحقیقش آن است که اعیان ثابته در حال عدم با ثبوت علمی بودند و استعداد انصباغ به وجود می‌داشتند و طالب به لسان استعداد بودند، که اللّه تعالی موجود سازد و مسخّر اللّه تعالی بودند و منتظر آن و چون اللّه تعالی خواهد که افاضت وجود بر آنها کند، امر می‌فرماید که «کن». پس آنها ممثّل می‌شوند و بوجود می‌آیند.

قال الشّیخ الاکبر قدّس‌سرّه فی الفصّ الصالحی من فصوص الحکم: «و عن هذه الحضرة الالهية وجد العالم فقال تعالی: و انّما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون(نحل:٤٠)، فهذه ذات ارادة و قول. فلو لا هذه الذّات و ارادتها و هو نسبة التّوجّه بالتّخصیص لتکوین[1] امر ما، ثمّ [لولا] قوله عند هذه التّوجّه کن لذلک الشّیء ما کان ذلک الشّیء. ثمّ ظهرت الفردیة الثّلاثیة ایضا فی ذلک الشّیء و بها من جهته صحّ تکوینه[2] و اتّصافه بالوجود، و هو شیئته و سماعه و امتثاله امر مکونه[3] بالایجاد فقابل[4] ثلاثة بثلاثة: ذاته الثّابتة فی حال عدمها فی موازنة ذات موجدها، و سمانه فی موازنة ارادة موجدة، و قبوله بالامتثال لما امر به من التکوین[5] فی موازنة قوله کن، فکان هو فینسب التّکوین الیه فلولا انّه من[6] قوّته

---

١. در اصل: بتکوین.

٢. در اصل: بتکوینه.

٣. در اصل: بکونه.

٤. در اصل: تقابل.

٥. در اصل: تکوین.

٦. در اصل: ان فی.

التّکوین من نفسه عند هذا القول ما تکون. فما[1] اوجد هذا الشّیء بعد ان لم یکن عند[2] الامر بالتّکوین الاّ نفسه فاثبت الحقّ تعالی انّ التّکوین للشّیء نفسه لا للحقّ و الّذی للحقّ فیه امره خاصّة و کذلک[3] اخبر عن نفسه فی قوله «انّما امرنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون»(نحل: ٤٠)، فنسب التّکوین لنفس الشّیء عن امر اللّه و هو الصّادق فی قوله».[4]

ترجمه: اینکه از این حضرت الهیه پیدا شد عالم. پس فرمود اللّه تعالی نیست قول ما به چیزی وقتی که اراده کنم آن چیز را، مگر آنکه می‌گویم «کن»، یعنی شو. پس می‌شود آن چیز.

پس این ذات حقّ سبحانه ذاتی است صاحب اراده و صاحب قول، یعنی امر «کن». پس اگر نبودی این ذات و ارادهٔ وی و این اراده نسبت توجّه به تخصیص پیدا شدن چیزی.

و تکوین اینجا به معنی تکوّن است، بعد از آن نمی‌بود نزد این توجّه قول «کن»، نمی‌بود آن چیز. یعنی برای وجود آن چیز کائن باید ذات حقّ و ارادهٔ حقّ بدان و امر «کن» و بعد این کلام، کلام دیگر است که ظاهر شد فردیت ثلاثیه در آن شیء کائن.

و به جهت این فردیت صحیح شد تکوین امر وجود او و آن سه، یکی شیئیت آن چیز و دیگر شنیدن آن چیز امر «کن» را، سوم امتثال آن چیز امر پیداکنندهٔ خود را.

پس سه چیز در کائن مقابل سه چیز در موجد شدند: ذات آن چیز که ثابت است در عدم در مقابلهٔ ذات موجد اوست و سماع آن چیز امر «کن» را در مقابلهٔ اراده موجد و قبول آن چیز به طریق امتثال به آنچه امر کرده است موجد از تکوّن و بودن وی در مقابلهٔ قول موجد که «کن» است.

پس کائن شد آن چیز جهت امتثال. پس نسبت کرد اللّه تعالی تکوّن را و موجود شدن را به سوی آن چیز. پس اگر نمی‌بود در قدرت و استعداد وی تکوّن و موجودیت از نفس خود، نزدیک قول نمی‌شد موجود. پس اگر نمی‌بود پیدا نکرد این شیء را بعد نبودن نزد امر به تکوّن و وجود که

---

۱. در اصل: یکون فیما.

۲. در اصل: عن.

۳. در اصل: کذا.

٤. ابن عربی، فصوص الحکم: ج۱، ص ۱۱۵-۱۱۶.

امر «کن» است، مگر نفس آن.

یعنی هرچه در وی به قوّت بود، به ظهور آورد به سبب این قول و نیست تکوّن مر حقّ را و آن چیز که حقّ راست امر وی تکوّن و خبر داد حقّ تعالی از نفس خود در قول خود: «إِنَّما قَوْلُنا لِشَیءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ».

پس نسبت کرد تکوین و وجود به سوی نفس شیء از امر اللّه تعالی و اللّه تعالی صادق است در قول خود، انتهی.

و از این کلام ظاهر شد که وجود اشیا از قول «کن» است بر وجه امتثال و این قول «کن» مرجّح وی است بر سبیل ایجاب، مر خروج وی را از قوّت و عدم به سوی فعل.

پس خالق حقیقی وی است سبحانه و موجب و مرجّح وی است سبحانه، و لیکن به این کلمهٔ «کن». این است معنی خالقیت او سبحانه تعالی قول «کن» و تعلّق اراده از مقام جمع است، که ذات حقّ است، نه از مقام تفرقه که به سوی ایجاد می‌کشد.

و مولوی قدّس‌سرّه به قول خود معنی «بود صاف» همین [را] اراده کرده‌اند که معنی این امر «کن» صاف بود، هیچ اشتباه در آن نبود، که کائنات در حال ثبوت و عدم شنیدند و فهمیدند معنی آن. الحال در سخن و نزاع افتاد از جهت عروض غواشی.

و نیز احتمال دارد که معنی بیت چنان باشد امر «کن» یک فعل بود که در آن ترکیب از حروف نبود، بلکه کلام نفسی بود و معنی بود که کائنات شنیدند و فهم کردند، چنانکه فرمودند:

«کاندر این بی‌حرف می‌روید کلام»

لیکن الحال چونکه بر زبان آمد، صورت سخن ظاهر شد و لباس سخن پوشید و اطلاق فعل بر کلام نفسی بعید نیست، چنانکه شیخ افضل گمان برده چنانکه اطلاق امر صحیح است. پس مقسّم وی که فعل است، نیز صحیح باشد، و اللّه اعلم.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: امر «کن» اللّه تعالی فعلی است، نه قولی. یعنی فعل و تأثیر در ممکن معتبر به لفظ «کن» است. پس «فیکون» عبارت از انفعال و قبول اثر و واجب جدا از وجود ممکن نیست، که از اینجا تأثیر در ممکنات کرده باشد، بلکه هر فردی را از افراد موجودات دو جهت است:

یکی جهت تأثیر، از این جهت واجب و خالق است. دوم جهت تأثیر، از این جهت ممکن و مخلوق. پس فاعل و مؤثّر هرجا که باشد حقّ است.[۱] پس اگرچه تو آن را از عالم دانی و غیر حقّ خوانی، پس افادات و تأثیرات اهل عالم در یکدیگر همان افادات و تأثیرات حقّ باشد، پس تأثیر آفتاب /۱۰۴/ مثلا در اثمار و حرارت رحم در نطفه امر «کن» باشد از حقّ. ترش و شیرین شدن اثمار و علقه و مضغه گشتن نطفه «فیکون».

این قول فاسد است، زیرا که آنچه گفته که امر «کن» فعلی است، نه قولی[۲] و فعل و تأثیر معبّر به امر «کن» است. مذهب اهل اعتزال است که «کن» را مستعار از سرعت ایجاد می‌گویند و از قول شیخ اکبر قدّس‌سرّه ظاهر شد که این امر، امر است و مسموع است اعیان را و اعیان ممتثَل‌اند آن را و این سماع و امتثال در فعل ایجاد نمی‌باشد، مگر در کلام و این ایجاد عالم به امر «کن»، صفت ذات حقّ است در مرتبهٔ جمع، که مرتبهٔ ذات واجبه و موجود بنفسه است و این امر «کن» برای تکوین از ذات حقّ بلا واسطه است، چنانکه شیخ اکبر به آن تصریح فرموده در فتوحات که: چونکه امر «کن» بلا واسطه است و امتثال این ضروری و لازم است، به خلاف اوامر که به واسطه می‌رسند، گاهی مأمور ممتثَل می‌شود و گاهی مخالفت می‌ورزد، چنانکه اوامر شرعیه و در افراد عالم که تأثیر و توقّف دیده می‌شود، این ایجاد نیست، بلکه بعض افراد را اسباب بعض و شروط بعض کرده و این اسباب شروط حجب و پرده‌هااند، که از پس این پردهٔ ذات حقّ از مرتبهٔ جمیع ایجاد به قول «کن» می‌کند و در مرتبهٔ فوق خود اسباب و شروط گشته و افادت ذات حقّ به امر «کن»، این افادات اهل عالم نیست، نیز از پس پرده از حقّ است و تأثیر آفتاب را امر «کن» گفتن جهل عظیم است، بلکه تأثیر آفتاب از جملهٔ اسباب موضوعه است. گاهی پختگی ثمار متخلف هم می‌شود و از آن و در اکثر بعد این تأثیر پختگی از ذات اللّه به امر «کن» می‌شود.

و ولی‌محمّد بر قول خود تأیید آورده از قول شیخ در فص الیاسی «انّ الامر منقسم الی مؤثّر و متأثّر فیه و هما عبارتان فالمؤثّر بکلّ وجه علی کلّ حال و فی کلّ حضرة هو اللّه و المؤثّر فیه بکلّ وجه و علی

---

۱. در اصل: + و و.

۲. در اصل: قول.

كلّ حال و إلى كلّ حضرة هو العالم».

یعنی امر وجود منقسم است به سوی فاعل و منفعل و این هر دو عبارت‌اند مؤثّر به هر وجه و هر کلّ حال و در هر حضرت عالم است، انتهی.

پس ببین به عین انصاف که در این کلام اصلا دلالت نیست بر آنچه او قصد کرده، زیرا که نیست در این کلام، مگر آنکه مؤثّر صفت مختصّهٔ ذات اللّه است و این مؤید قول ماست، که ذات از مرتبهٔ جمیع و اطلاق خود موجد به امر «کن» است و در تعینات خود سبب و شرط گشته و این کلام را نیست دلالت اصلا، که ایجاد حقّ همین تأثیر عالم است بعض در بعض و ظاهر این الحاد است، اگر مأوّل نباشد.

و نیز تأیید آورد ولی‌محمّد از قول شیخ اکبر در فصّ موسوی: «كذلک تدبير العالم فانّه ما دبّره الاّ به او بصورته».

تدبیر نکرد عالم را مگر به عالم او یا به صورت عالم، که اسماء حقّ و صفات حقّ‌اند و مثال آورد تدبیر عالم را به عالم توقّف ولد بر والد و مسبّبات بر اسباب و مشروطات بر شرائط و خود صورت عالم را به اسماء و صفات تفسیر کرده و این کلام را به وجهی دلالت نیست بر آنکه ولی محمّد گمان برده، که ایجاد حقّ عالم را به کلمهٔ «کن» همین تأثیرات عالم بعض در بعض است و نیست خلاصهٔ این کلام، مگر آنکه اللّه که مدبّر عالم است، تدبیر عالم به عالم می‌کند، به گردانیدن بعض را اسباب بعض و بعض را شروط بعض و تدبیر به اسماء خود می‌کند، که اسماء از پردهٔ اسباب و شروط در مظاهر خود آثار ظاهر می‌سازد.

به این وجه که ذات حقّ سبحانه به حسب اقتضاء اسماء بعد تحقّق اسباب و شروط در اکثر به کلمهٔ «کن» اعیان را موجود می‌سازد، چنانکه تفصیل آن گذشت و گاهی بدون اسباب پیدا می‌کند به کلمهٔ «کن» و بالجمله ایجاد و خالقیت صفت مختصّهٔ اللّه تعالی است و آن توجّه ارادهٔ حقّ است به وجود اعیان و امر حقّ است اعیان را، که پیدا شود از این امر وجود، واقع می‌کرد و امتثال اعیان این امر را ضروری است، هرگز تخلّف نمی‌تواند کرد.

ادب کردن شیر، گرگ را به جهت بی‌ادبی [او]

«فانتقمنا منهم» است ای گرگ پیر   چون نبودی مرده در پیش امیر

این آیه در سورهٔ اعراف است، در حقّ قوم فرعون: «فَانْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْناهُمْ فِي الْيَمِّ»؛ پس انتقام گرفتیم از فرعون و قوم او و تفصیل انتقام فرمود که غرق کردیم این قوم را در دریا، به سبب اینکه تکذیب

می‌کردند آیات ما را، بودند از آیات ما غافلین.

سجده کرد و گفت کای گاو سمین　　　چاشت خوردت باشد ای شاه امین

شیخ ولی‌محمّد گفته: در این بیت و بیت آینده اشارت است به آنکه ذات و صفات و افعال خود را منسوب به حقّ باید کرد و خود را نفی مطلق باید ساخت.

گفت چون در عشق ما گشتی گرو　　　هر سه را برگیر و بستان و برو

اشارت است به آنکه چون او خود را با صفات فانی در محبوب کرد، پس محبوب او را صفات خود عطا خواهد فرمود.

وین بز ار بهر میانه روز را　　　یخنیی باشد شه فیروز را

..... /۱۰۵/

مقصود در حکایت فضیلت آخر زمانیان

امّت مرحومه زین‌رو خواندمان　　　آن رسول حقّ و صادق در بیان

اشارت است به این حدیث شریف:

«امّتی هذه مرحومة لیس علیها عذاب فی الآخرة عذابها فی الدّنیا الفتن و الزّلازل و القتل».

امّت من این مرحوم است، نیست بر وی عذاب در آخرت و عذاب این امّت در دنیا فتنه‌ها‌اند و زلزله‌ها‌اند و قتل است، که بعض خونریزی کنند.

زیرا که اکثر امّت مشفوع‌اند قبل دخول در نار و بعض امّت را که در آیند نار را، به جهت معاصی مکث قلیل باشد و مادام که در نار باشند، در غشی باشند و ادراک عذاب نشود، تا اینکه شفاعت برسد و از نار خارج شوند.

پس صادق شد اینکه عذاب بر امّت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در آخرت نیست و مخالفت نیست میان این حدیث و میان حدیث دخول بعض اهل معاصی در نار، که شفاعت آنها را بعد دخول نار رسد و می‌تواند که گفته آید مکث قلیل کلاً دخول است و بودن عذاب این امّت در دنیا فتن و زلازل و قتل. این هم از جهت مرحومیت این امّت است، که در امم سابقه عذاب سخت بود، چون گشتن قرده و خنازیر و غیر آن.

تهدید کردن نوح علیه‌السلام مر قوم را، که با من مپی‌چید، که من روی پوشم خدای را. پس با خدای [من] پیچید، نه با من

گفت نوح ای سرکشان من من نیم		من ز جان مُردم به جانان می‌زیم

در سورهٔ نوح واقع است، در شکایت نوح علیه‌السلام قوم خود را نزد ربّ: «فَقُلْتُ اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفّاراً يُرْسِلِ اَلسَّماءَ عَلَيكُمْ مِدْراراً وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً»(نوح: ۱۰-۱۲)؛ حضرت نوح علیه‌السلام می‌فرماید: گفتم من قوم را که استغفار کنید ربّ خود را. به درستی که آن ربّ غفّار ذنوب است و چون استغفار کنید، فرستد ربّ ابر را بر شما، به حالی که کثیر الدّور است آب را و امداد کند ربّ شما را به مالها و به ابناء و گرداند برای انتفاع شما باغها و گرداند برای شما نهرها.

این نعم عظیمه نوح علیه‌السلام عرض کرد بر قوم خود، که بپذیرند.

هست اندر نقش این روباه شیر		سوی این روبه نشاید شد دلیر

گر ز روی صورتش می‌نگروی		غرّش شیران از او می‌بشنوی

روباه کنایت از صورت وی است و همّت او را تأثیر نیست و شیر کنایه است از ذات حقّ با جمیع اسماء، که ظاهر است در وی.

یعنی اگرچه نقش و صورت حضرت نوح علیه‌السلام ضعیف است و مماثل صورت دیگران، لیکن باطن او همچون شیر است و جامع جمیع صفات الهیه است و مظهر ذات حقّ با جمیع صفات است و نوح علیه‌السلام اگرچه به این صورت به عبدیت ظاهر است و همّت و قوّت تصرّف ندارد و مثال روباه ظاهر شده، لیکن بر این دلیر نباید شد، که شیر او ذات حقّ است، قوّت شدیده می‌دارد و معاون وی اوست و اگرچه منقاد وی نشوی و گمان کنی که مثل ما بشر است، می‌خورد و می‌آشامد، لیکن از غرّش شیران که عبارت از وحی است، نمی‌شنوی. وحی که به او می‌رسد، باید شنید و منقاد باید بود، ورنه آفت خواهد رسید.

مراد از غرّش شیران، وحی از حقّ و جمع شیران اشارت است به اسماء کثیرهٔ حقّ و یا گفته شود که جمعیت ملحوظ نیست. تمام لفظ مرکب مستعار است مر وحی را و بیت ثانی:

«گر نبودی نوح را از حقّ یدی»

شاهد بر آن است و نه چنان است که مراد از غرّش شیران همّت باطن وی. چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان برده و حاصل برآورده که نوح علیه‌السلام اگرچه به صورت ظاهر ضعیف است، لیکن همّت باطن وی قوی است و قوّت و تصرّف او کامل و این شارح غفلت کرده‌اند از آنکه نوح علیه‌السلام در مقام عبدیت بودند و قدرت بر تصرّف در عالم به همّت خود نداشتند، بلکه اللّه تعالی معین و ثابت و خلیفهٔ او بود.

به دعا اهلاک کرد قوم خود را، چنانکه عبد سلطان طالب نماید قتل معاند خود را. پس سلطان کند قتل او را بر ید او.

شاهد است بر آن قول اللّه تعالی: «کَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَکَذَّبُوا عَبْدَنا وَ قالُوا مَجْنُونٌ وَ ازْدُجِرَ»(قمر: ۹)؛ تکذیب کرد قبل این کفّار قریش، قوم نوح. پس تکذیب کردند بندهٔ ما را و گفتند که آن بنده مجنون است و زجر کرده شده «فَدَعا رَبَّهُ أَنِّی مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ»(قمر: ۱۰)؛ پس دعا کرد نوح، ربّ خود را، که من مغلوبم، پس نصرت کن مرا.

و این آیات نصّ است بر آنکه نوح علیه‌السلام عبد ظاهر به عبودیت بودند و دعا کرده، نصرت از ربّ خواست و تصرّف به همّت خود نکرده بود.

صد هزاران شیر بود اندر تنی　　　هر دو عالم را همی‌دید ارزنی

ارزن: به فتح نام درختی که از چوب آن عصا سازند و نام غله که هندی آن را چیتا گویند و نام موضعی است معه فرهنگ از شیراز، منتخب.

هرکه او در پیش این شیر نهان　　　بی‌ادب چون گرگ بگشاید دهان

شیر نهان کنایت از ذات حق با اسماء است و بر این ربط ابیات به وجه احسن می‌شود، چنانکه واضح شود.

کاشکی آن زخم بر جسم آمدی　　　تا بُدی کایمان و دل سالم بُدی

بدان که از معاصی و تکبّر بر فرمودهٔ حقّ به لسان انبیا علیهم السّلام و یا اولیا(رض) که دعوت به بصیرت کردند، اوّلا قلب سیاه می‌شود و حقیقت امر کما ینبغی در او داخل نمی‌شود و قساوت عارض

شود، که خشیت از حقّ نمی‌آید.

پس ایمان در وی داخل نمی‌شود. اعوذ[۱] باللّه و شرارت زیاده می‌افزاید، تا به حدّی که انتقام منتقم می‌رسد و هلاک سازد.

پس مولوی قدّس‌سرّه تمنّی می‌کنند، کاش این انتقام مخصوص به بدن بودی و به قلب نرسیدی و قلب را خشیت حاصل شدی، تا ایمان پیدا شدی و سلامت ماندی. امّا این تمنّی وقوع آن در عادت نیست.

قوّتم بگسست چون اینجا رسید　　　چون توانم کردن این سرّ را پدید

یعنی حقیقت آمدن بلا بر قلب، که راه ایمان بند شد، سرّ آن بیان نمی‌توانم کرد به تفصیل، یا به جهت آنکه کشف این سرّ مناسب نیست، یا به جهت غلبهٔ خوف الهی، که خواصّ درگاه حقّ «اخشی[۲] النّاس» می‌باشند و در بیت ثانی می‌فرمایند که: رمز باید گفت تا صاحب عقل سلیم پی برد و در بیت ثانی تالی ارشاد فرمودند که: کبر و عجب پیش حقّ باید گذاشت، تا این خشیت حاصل آید. پس ایمان سلامت ماند که چشم لطف رحمن بر شکستگان هست.

جمله ما و من به پیش او نهید　　　ملک، ملک اوست، ملک او را دهید

یعنی جمله اشیاء تسلیم او سبحانه بکنید، که او مالک همهٔ کائنات است و شماها فقیر هستید. اصلا شما را ملک نیست، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «أَنْتُمُ اَلْفُقَراءُ إِلَی اَللّهِ»(فاطر: ۱۵).

ابویزید را قدّس‌سرّه فرمود: متقرّب شو به سوی من به آن چیز که نزد من نیست.

ابویزید قدّس‌سرّه عرض کرد که: چه چیز است که نزد تو نیست ای اللّه؟ فرمود: که ذلّت و افتقار است که نزد من نیست. متقرّب شو به ذلّت و افتقار.

پس کمال ولیّ است که خود را فقیر الی اللّه داند در همهٔ اوقات و این فقر را نصب العین دارد و به حسب ظاهر او مفتقر است به اشیاء خارجه از ذات، چنانکه محتاج است به سلطان و اموال و لباس و غیر آن و یا داخله در ذات، چنانکه مفتقر است به سوی قوای خود. پس آن ولیّ این فقر را فقر به سوی حقّ داند و مشهود وی باشد، که این همه محتاج الیه می‌نماید.

---

۱. در اصل: اعاذا.

۲. در اصل: + ایّها.

همه مظاهر حقّ‌اند و این حاجت که نیست به سوی ظاهر است، نه به سوی مظاهر.

و شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب ثالث و هفتاد می‌فرماید که: از اولیاء فقراءاند و آنها کسانند که محتاج می‌شوند به سوی هر شیء من حیث آنکه آن شیء عین مسمّای اللّه است. چه، حقیقت آبی است از آنکه مفتقر شود احدی به سوی غیر اللّه و اللّه تعالی خبر داده است که همهٔ افراد انسان فقیر و محتاج‌اند به سوی اللّه علی الاطلاق بلا تخصیص.

پس دانستم که حقّ که ظاهر است در صورت هر شیء، مفتقر الیه است و اکثر ناس محجوب‌اند به اشیاء مفتقر الیها از اللّه تعالی و گمان می‌برند که ما[1] محتاجیم به غیر اللّه تعالی و این شیران که اولیاء اللّه‌اند می‌بینند اشیاء را مظاهر حقّ و حقّ متجلّی شده است در آن مظاهر برای عباد خود.

پس نیست محتاج این فقر، مگر به سوی اللّه در احتیاج او به سوی اشیاء. پس چه لطیف است سریان حقّ در موجودات و سریان بعض در بعض.

اللّه تعالی می‌فرماید: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ»(ذاریات: ۵۶)؛ نه پیدا کردم جنّ و انسان را مگر برای آنکه عبادت کنند مرا، یعنی ذلیل باشند پیش من و تذلّل حاصل نمی‌شود، مگر آنکه دانند به معرفت شهود مرا در همهٔ اشیاء.

پس متذلّل شوند مرا که ظاهرم و نه متذلّل مظاهر را و فقر آن است که متذلّل شود به سوی هر شیء، تا این مشاهده پیدا شود و نه مفتقر شود به سوی وی و نه هیچ چیز احد در شهود وی. پس این راستی حالات است.

و در باب یک‌صد و شصت و دوم تحقیق فقر به وجه اتمّ فرموده و گفته که: فقر و حاجت دولت، صفت ذاتیه است انسان را و انسان به هر وجه فقیر است به سوی اللّه در مظاهر، که ظاهر شود حقّ در آن.

و در باب مائة و ثالث و ستّون می‌فرماید که: غنی صفت حقّ است و انسان یعنی موصوف نمی‌شود اصلا. چه، اللّه تعالی مصالح انسان را در استعمال اعیان بعض اشیاء گردانید. پس ناچار است که آن اشیاء را استعمال نماید. پس به سوی این اشیاء فقیر و محتاج است و او را غنا نیست به همه حال.

---

۱. در اصل: با.

دانستی که همهٔ کائنات ملک اللّه است و انسان به هر وجه فقیر و ذلیل است و این مشهود است مر عارف را. پس می‌باید انسان را که بر همه چیز مسلّم دارد به وی و خود را خلیفه داند و تصرّف کند به وجه خلافت، نه به وجه آنکه ملک خود داند، که منافی معرفت شهود وی است. لیکن به وجهی که شرع شریف به آن اذن داده است و لهذا مولوی می‌فرماید.

چون فقیر آیید اندر راه راست		شیر و صید و شیر خود آن شماست

یعنی چون فقیر و محتاج در راه راست آیند، که صراط هادی است، یعنی چون خود را فقیر دانند به سوی اللّه تعالی در همهٔ امور خود و این فقیر مشهود ایشان شود، شیر و صید همه آن اوست. یعنی همه چیز حقّ تعالی او را بدهد و در حوائج خود صرف کرده باشد بر وجه خلافت، چنانکه عبد تصرّف می‌کند در ملک سیّد و مال او را صرف می‌کند در حوائج خود به اذن وی به وجه اباحت.

و شیخ ولی‌محمّد شرح این بیت به این نمط کرده‌اند که: دید ما و من هستی خود پیش کامل شرک است، زیرا که او مظهر الوهیت است و مالک ملک اوست.

پس کسی که پیش او خود را بدید و بر وی انکار ورزید، ایمانش مسلوب گردید و انکار وی انکار حقّ است.

و شرح بیت ثانی به این وجه کرده که: اگر هستی خود را بر مرشد کامل فدا سازد و خود را فقیر و بینوا سازد و فنا فی الشّیخ وجود گیرد، پس شیخ و کمالات شیخ در وجود شما نمود گیرد.

و بر این تقریر اطلاق مالک الملک بر انسان لازم می‌شود و این از متأدّبان بعید است و لفظ ملک او را دهند نیز بعید است، که شیخ هم فقیر است، ملک دادن به او درست نمی‌آید، بلکه ملک همه حقّ را مسلّم دارد و شیخ خود را فقیر بیند به حقّ، تا به منزل رسد.

ز آنکه او پاک است و سبحان وصف اوست		بی‌نیاز است او ز معز و مغز و پوست

معز: به عین مهمله به معنی بز، یعنی آمدن فقیر به راه راست. از این باعث است که حقّ سبحانه پاک است از نقائص و پاکی وصف اوست و نه وصف غیر او و او غنی است از بز و مغز و پوست. یعنی از همه چیز غنی است. پس البتّه پیش او فقیر باید بود.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: مراد از مغز، کمالات باطنی و از پوست عبادات و مجاهدات ظاهری

وی و حاصل برآورده که هرچه کامل دارد از کمالات ظاهر و باطن، برای طالبان و مریدان است، و الاّ او را احتیاج به آن چیزها نمانده است، زیرا که او به استغراق در ذات، عین ذات شده است و از نقائص و کمالات بشری منزّه و پاک شده.

پس اگر ریاضت و مجاهده است هم برای خلق است و بر این تقریر لازم می‌آید اطلاق سبحان و پاکی بر انسان لازم می‌آید و این از متأدّبان بعید است و مع‌هذا از تقریرش لازم می‌آید که در کمالات باطنه هم محتاج نیست و این غلط است که کمال باطن را حدّ نیست و بعد نزول به بقاء بعد الفناء هر وقت محتاج ازدیاد کمال است و از استغراق در ذات به عین او از واقع مرتفع نیست، مگر از شهود و این ارتفاع از شهود هم در بقاء بعد الفناء نیست.

پس چون او عبد است، محتاج به عبادت است. آری او محتاج به مندوبات نیست برای تکمیل خود، چنانکه در دفتر سوم واضح خواهد شد و امّا فرائض و اجتناب از محرّمات و مکروهات ضروری است. گاهی ساقط نمی‌شود و عبادت کامل گاهی برای شکر می‌باشد و بس[1] نه برای خلق یا اتّباع کنند.

هر شکار و هر کراماتی که هست　　　از برای بندگان آن شه است

مقصود از این ابیات آن است که حقّ تعالی خود غنی است و اشیائی که پیدا کرده است برای انتفاع بندگان است، که فقیراند در همه حال و به اسم کافی خود ظاهر شده است، تا[2] بندگان حاجت به سوی او آرند، بلکه به سوی ظاهر که حقّ است متوجّه باشند، که او کافی است و برای آن فرمود که: «أَ لَيْسَ اَللّٰهُ بِكافٍ عَبْدَهُ»(زمر: ٣٦)، تا که کفایت او دانند و محجوبان از حجاب برآیند و توکل اختیار کنند. چنانکه فرمودند:

هرکه او بر حقّ توکل می‌کند　　　او به جایی خود تفضّل می‌کند

و این آیت «أَ لَيْسَ اَللّٰهُ بِكافٍ عَبْدَهُ» اگر نازل است در آنکه اللّٰه تعالی کافی است مر آن سرور صلّی‌اللّٰه‌علیه‌وآله‌وسلّم [را] از شرّ دشمنان او، لیکن عموم لفظ را اعتبار کردند.

نیست شه را طمع بهر خلق ساخت　　　این همه دولت خنک آن کاو شناخت

---

١. در اصل: پس.

٢. در اصل: با.

یعنی حقّ را طمع نیست که او غنی مطلق است، که از این اشیاء انتفاع گیرد. این همه بیان کمال ذاتی است برای آنکه عبد که محتاج و فقیراند، به سوی آن انتفاع گیرند و این همه بیان کمال ذاتی است و امّا در کمال اسماء، پس در ظهور آثار و اسماء البتّه محتاج ایجاد خلق است.

نصّ کرده بر آن شیخ اکبر قدّس‌سرّه و شیخ ولی‌محمّد رحمه الله این بیت را و بیت سابق و یک بیت لاحق بر سبیل تمثیل قرار داده و حاصل برآورده که چنانکه حقّ تعالی امر به توکل و ترک مال و ملک کرده برای تکمیل بندگان، نه برای آنکه از آنها خود بگیرد، همچنین کاملان که مریدان را امر می‌کنند به ترک خودپرستی و التزام‌پرستی، برای آن است که مریدان کمال گیرند، نه برای آنکه خود از خدمت ایشان کمال گیرند و جاه می‌افزایند. این تقریر تکلّف و مستغنی عنه است و این بلاناشی از حمل ابیات سابقه است در حقّ کاملان.

پیش سبحان بس نگهدارید دل   تا نگردید از گمان بد خجل

یعنی پیش حقّ سبحانه دل را نگهدارید، که غیر او را دخل ندهید و گمان بد نآرید در حقّ او سبحانه، که تشبیه مجرّد یا تنزیه مجرّد یا انکار صفات تشبیه، که الله به آن خبر داده، یا تکیه بر غیر حقّ و امثال آن، تا از این گمان بد خجل نشوند نزد حقّ.

زیرا که الله تعالی همه سرّ را می‌بیند، هیچ بر وی مخفی نیست و شیخ ولی‌محمّد این بیت را نیز مع بعد حمل کرده بر کامل و از سبحان ذات کامل مراد داشته به اعتبار وصف تنزیه و مخفی نیست بُعد آن و خروج از ادب.

آنکه او بی‌نقش و ساده سینه شد   نقشهای غیب را آیینه شد

غرض از این ابیات بیان حال انسان کامل است. یعنی کسی که سینهٔ خود صاف کرده از تصوّر اغیار حقّ، که غیر حقّ را در سینه گنجایش نباشد. او آینهٔ نقش‌های غیب شد، که ذات حقّ است با جمیع اسماء و سرّ همه اشیاء می‌داند بر سبیل ایقان، زیرا که او مؤمن است و آینهٔ مؤمن عبارت از حقّ است، که مؤمن از اسماء حقّ است و چون حقّ مؤمن در او ظاهر شد به این اسم، پس امن بخشید از شکوک و اسرار او را به وجه ایقان مکشوف و معلوم شد و محجوبان اگرچه مؤمن‌اند و ایمان ایشان را نجات خواهد بخشید، لیکن در مؤمنی این شخص که سینهٔ او صاف است و در مؤمنی محجوبان، فرق عظیم

است، که سینهٔ او مصقّل است و سینهٔ محجوبان زنگدار بی‌صیقل است.

نشاندن پادشاهان، صوفیان را پیش روی خود، تا چشمشان روشن شود

دست چپشان پهلوانان ایستند　　　ز آنکه دل پهلوی چپ باشد به بند

شاید برای آن باشد که سوی چپ، قلب است و قلب در همهٔ اعضای پهلوان است. پس چپ مناسب پهلوانان راست. /۱۰۶/

صوفیان را پیش رو موضع دهند　　　کآینهٔ جان‌اند وز آیینه بِه‌اند

بعد این بیت در نسخ متداوله این بیت یافته می‌شود:

حاجبان این صوفیان‌اند ای پسر　　　ساده و آزاده‌ای افکنده سر

شارحی حکم کرده که این بیت از ملحقات است. الحقّ اگر این بیت نباشد، ربط بیت تالی به وجه احسن می‌شود و اگر باشد، پس معناش آن است که صوفیان حاجب درگاه الهیت‌اند. کسی به آن درگاه بی‌وساطت ایشان نمی‌تواند رسید، و اضافه از حق بر ید ایشان می‌شود.

عاشق آیینه باشد روی خوب　　　صیقل جان آمده تقوی القلوب

معناش ظاهر است و شارحان می‌گویند: اشاره است به قول اللّه تعالی: «وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اَللّٰهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى اَلْقُلُوبِ»(حج: ۳۲)؛ کسی که تعظیم کند شعائر اللّه تعالی را، که دالّ‌اند بر تعظیم اللّه، پس به درستی که آن از تقوای دلهاست.

و مفسّران حمل کنند بر شعائر مناسک حج، چون هدی و صفا و مروه و غیر آن، و این را مناسبت مقام ظاهر نمی‌شود، مگر اینکه گفته آید: شعائر به حسب لغت عبارت است از نشانهای حقّ. پس «شعائر اللّه» نشانهای حقّ‌اند.

بر این تقدیر، همهٔ موجودات شعائر حقّ‌اند، که مظاهر حقّ‌اند و تعظیم شعائر اللّه عبارت از آنکه در شعائر حقّ را ملاحظه نماید و چون حقّ ملحوظ نباشد، پس شعائر، شعائر نباشد. پس هرچه متصوّر گردد، در آن حقّ ملحوظ شود و این تعظیم از جمله تقوای قلب است از غیر حقّ و این صیقل است مر جان را از زنگ و لا غیر، و اللّه اعلم بمراده.

آمدن آشنایی از سفر، به دیدن حضرت یوسف علیه‌السلام

در محاق ار ماه نو گردد دو تا　　　　نی در آخر بدر گردد بر سما

.....

باز آن جان چونکه محو عشق گشت　　　　یعجب الزّرّاع آمد بعد کشت

عشق یا به معنی معشوق است، پس حاصل آنکه جان محو معشوق شد و یا بر معنی خود است، پس اضافه به سوی سبب است، یعنی محو ذات حقّ سبب عشق شد و حاصل آنکه چون جان محو عشق حقّ شد، پس این دانه یا این جان زارع را در شگفتی می‌آرد، که این عجب زرع است که محویت جان در ذات حقّ پیدا کرد و این مشیر است به معنی آیه:

«کَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ»(فتح: ۲۹)، به لسان اشارت که بطنی است از بطون آیت، و اللّه اعلم و بعد این بیت در بعض نسخ واقع است.

باز آن جان چون به حقّ او محو شد　　　　بازماند از سُکر و سوی صحو شد

شیخ ولی محمّد گفته که: این بیت در اکثر نسخ مثنوی نیست و اگر نباشد ربط بیت تالی به این بیت است:

عالمی را ز آن صلاح آمد ثمر　　　　[قوم دیگر از فلاح مُنتَظَر]

و حاصل آنکه چون عقل و فهم حاصل شد، یک عالم را ثمرهٔ عقل و فهم صلاح شد، که ایمان آورد و عمل صالح کرد و قوم دیگر را فلاح فی الحال شد. آن فلاح که در حقّ غیر منتظر موعود بود و آن رؤیت حقّ است و اگر این بیت باشد، پس حاصلش آن است که چون جان محو به حقّ شد، بازماند از سکر محویت و به صحو رسید و بیت تالی بدین متفرّع است، که چون به صحو آمد، قابل ارشاد شد و یک عالم از آن ثمره صلاح یافتند و یک گروه را از ارشاد ایشان فلاح حاصل شد.

طلب کردن یوسف علیه‌السلام، ارمغان از آن مرد بعد از ملاقات[۱]

حقّ تعالی خلق را گوید به حشر　　　　ارمغان کو از برای روز نشر

[جئتمونا و فرادی بینوا　　　　هم بدان‌سان که خلقناکم کذا]

---

۱. در اصل: مقالات.

این ارمغان معرفت الهیه است، که اللّه خواهد طلبید و یا ایمان و عمل صالح است و بیت تالی مناسب آخر است و اشارت است به این آیه: «وَ لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی کما خَلَقْناکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَکْتُمْ ما خَوَّلْناکُمْ وَراءَ ظُهُورِکُمْ»(انعام: ٩٤)؛ به تحقیق آمدید ما را تنها از مال و یار، چنانکه پیدا کردیم شما را اوّل بار در دنیا و گذاشتید آنچه داده بودیم شما را ورای پشت خود، که همراه شما نیامد.

این‌چنین در تفاسیر مذکور است و می‌تواند که معنی آن باشد که شما تنها از عمل آمدید، که عمل با خود نیاوردید تا مونس شما می‌شد. چنانکه پیدا کرده بودم خالی از عمل و آنچه که مونسات شما در دنیا بودند، همراه نیستند. پس این خطاب به غیر عارفان و صالحان است و عمل آنجا مصوّر شده، همراه صالحان خواهد بود و مونس خواهد بود.

یا امید بازگشتنتان نبود　　　　وعدهٔ امروز باطلتان نمود

یعنی ارمغان ایمان و اعمال صالحه که نیاوردید، شما را امید بازگشتن سوی ما نبود. وعده‌ها ما که می‌کردیم، شما باطل دانستید. شقّ ثانی در کلام پیدا نیست و مصراع ثانی شق ثانی نمی‌تواند شد، که حاصلش عین مصراع اوّل است از روی مآل.

پس ضرور است که مقدّر باشد، یعنی با علم وجود امروز تساهل کردید، یا شما را امید امروز نبود و وعدهٔ امروز باطل می‌دانستید و مصراع اوّل اشارت است به این آیه: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ»(مومنون: ١١٥)؛ استفهام تقریر است، یعنی البتّه گمان کرده بودید در دنیا که پیدا کردیم شما را عبث، که نه کمال ایمان و نه کمال عمل حاصل کنید و گمان کردید به آنکه سوی ما رجوع نخواهید کرد.

و مصراع ثانی اشارت است به این آیت: «وَ یَقُولُونَ مَتی هذَا الْوَعْدُ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ»(یونس: ٤٨)؛ و کافران می‌گویند کدام وقت این وعد قیامت واقع خواهد شد، اگر صادق هستید بیان کنید.

ور نه‌ای منکر چنین دست تهی　　　　بر در آن دوست پا چون می‌نهی

دلیل و قرینهٔ تقریر آخر است و حاصل آنکه اگر منکر نیستی، پس این حماقت بود، که دست تهی چرا آمدی و ندانستی که سؤال این خواهد کرد و جزا خواهد رسید.

اندکی صرفه بکن از خواب و خور　　　　ارمغان بهر ملاقاتش ببر

یعنی خواب اندک بگذار، تا نقش سلسله گردد و مجاهدهٔ عبادت حاصل آید.

شو «قلیل النّوم ممّا یهجعون» باش در اَسحار از «یستغفرون»

قال اللّه تعالی: «کانُوا قَلِیلاً مِنَ اَللَّیلِ ما یهْجَعُونَ وَ بِالْأَسْحارِ هُمْ یسْتَغْفِرُونَ»(ذاریات: ۱۷-۱۸)؛ بودند در قلیل از شب نوم می‌کردند و باقی شب در عبادت می‌گذشت و به وقت اسحار آنها استغفار می‌کردند و «ما» زائده است و اگر «ما» نافیه باشد، معنی آن باشد: در اندک زمان نوم نمی‌کردند، بلکه در عبادت مشغول بودند.

حاصل آنکه عبادت اندک لیل، چون قیام تهجّد کافی است نیز تواند شد.

لیکن صاحب کشّاف گفته که معمول منفی مقدّم نمی‌شود بر عامل و اگر «ما» نافیه باشد. پس در «قِلیلاً مِنَ اَللَّیلِ» عمل نمی‌تواند کرد.

وز جهان چون رَحِم بیرون روی از زمین در عرصهٔ واسع شوی

آنکه «ارض اللّه واسع» گفته‌اند عرصه‌ای دان کانبیا در رفته‌اند

دل نگردد تنگ ز آن عرصهٔ فراخ نخلِ تر آنجا نگردد خشک شاخ

این عالم دنیا و شهادت، در تنگی مثل رَحِم است و آن عالم سیر انبیاء است در آن، پس فراخ است و ظاهر آن است که مراد از «ارض اللّه واسع»، ارضی است که شیخ اکبر قدّس‌سرّه در باب ثامن از فتوحات مکیه به تفصیل ذکر فرمودند.

و این ارض مخلوق است از قدری به قدر ششم از طین، که باقی مانده از طینی که مخلوق شده‌اند آدم علیه‌السلام از آن و این ارض واسع است.

فضای آن چنین وسعت دارد، که اگر عرش و آنچه در عرش است از کرسی و سماوات و ارض و جنّت و دوزخ باشند در او مثل حلقهٔ ملقات است در میدان عظیم از زمین و در این ارض واسعه عجایب و غرایب کثیره‌اند و پیدا کرده است اللّه تعالی در این ارض واسعه چیزها که محال می‌نماید نزد نظر عقلی.

و این محالات واقع است در آن ارض و در این ارض عالمی پیدا کرده است اللّه تعالی بر صور مایان. اگر عارف بیند آن صور را، نقش خود را مشاهده می‌کند در آن.

از ابن عباس منقول است در اراضی است مثل این خلق، تا اینکه در آن ابن عباس است مثل من.

شیخ اکبر قدّس‌سرّه گفته که: این روایت صادق است نزد اهل کشف و در این ارض[۱] تجلّیات الهیه‌اند مر عارف را، حکم آن تجلّیات مخالف است مر تجلّی را در این عالم، که اگر در این عالم متجلّی شود، خواه در زمین و یا در آسمان و یا در کرسی و یا در عرش محیط مر احدی را از انبیاء و اولیاء، آن نبیّ و آن ولیّ مصعوق می‌گردند در حال وقوع آن تجلّی و فانی می‌گردد و تجلّی که در آن ارض واسعه واقع می‌شود، مصعوق نمی‌شود و عارف را در این ارض واسعه حاصل می‌شود و مشاهدهٔ رؤیت و کلام معاً و در این ارض باغها و حیوانات و معادن کثیره‌اند.

نمی‌داند مقدار آن مگر اللّه تعالی و هر چیزی که موجود است در این زمین از عالم حیّ و ناطق است و حیات و نطق آن ظاهر است و عارف که داخل می‌شود در این زمین، داخل به جسد نمی‌شود، بلکه جسد را گذاشته روح مجرّد شده، داخل می‌شود و اناسی این ارض واسعه صاحب اخلاق کرام‌اند و مطعومات به این ارض و مشروبات، الذّ است از مطعومات و مشروبات این ارض[۲] این جهان و نساء این ارض واسعه اجملّ‌اند از حور و مجامعت این‌ها الذّ است از مجامعت نساء این عالم و در این ارض واسعه توالد و تناسل نیست، بلکه خلقت ابتدائیه است و مجامعت محض برای لذّت است، نه برای تناسل و این ارض واسعه از تکلیف نیست، بلکه اناسی از این ارض مجبول‌اند به طبایع خود بر تعظیم اللّه تعالی و عبادت او و در این ارض واسعه شهرها کلان هستند. داخل نمی‌شود[۳] در این شهرها، مگر کسی که برگزیده شده است و شاید که قول مولوی قدّس‌سرّه:

«عرصه‌ای دان کانبیا در رفته‌اند»

اشارت این است.

یعنی رفتن در مدائن این ارض واسعه کار انبیاء است، که ایشان برگزیدهٔ عارفانند و دیگر عارفان که عرفان ایشان تالی عرفان انبیاست، به طفیل انبیاء می‌رسند. و الاّ نه، تخصیص به انبیاء هیچ فایده ندارد، که اولیاء برگزیده می‌رسند و در این ارض واسعه عجایب دیگراند، طویل می‌گردد در کلام به ذکر آن.

---

۱. در اصل: عرض.

۲. در اصل: عرض.

۳. در اصل: + و.

هرکه ارادۀ استقصای آن داشته باشد، از فتوحات مکیه طلب نماید.

دل نگردد تنگ ز آن عرصۀ فراخ　　　نخل تر آنجا نگردد شاخ شاخ

اگر نگردد به نون است، پس مراد آن است، نخل تر که آنجاست نگردد آنجا خشک شاخ هرگز و اگر به بای موحّده است، پس معنی آن است، خشک شاخ اینجا نخل تر می‌گردد آنجا و حاصل آن است که عالم ارض واسعه حیات ابدی دارد.

حاملی تو مر حواست را کنون　　　کند و مانده می‌شویّ و سرنگون

[چونکه محمولی نه حامل وقت خواب　　　ماندگی رفت و شدی بی‌رنج و تاب]

تا اینکه حواسّ مراد را حامل هستی، یعنی حال یقظه مانده می‌شوی از استعمال حواسّ و طبیعت تو خواب را می‌خواهد و حاصل بیت تالی آنکه در خواب چونکه مجهول حواسّ می‌شوی، که در آن وقت تو در اختیار حواسّ هستی، به مقتضی خود تو را می‌دارد، همه ماندگی و رنج می‌رود از این غفلت و خواب و حاصل بیت تالی تالی آن است که این خواب، نمونۀ حال اولیاء است که در فنا و غیبت و محویت و بی‌هوشی، مثل بیهوشی و غفلت خواب است.

می‌کشدشان بی‌تکلّف در فعال　　　بی‌خبر «ذات الیمین ذات الشّمال»

در این ابیات اشارت به آن است که کامل در محویت از جانب حقّ در حفظ می‌نماید و این حال کاملان است.

گر تو بینیشان به دشواری درون　　　نیستشان خوفی «و لا هم یحزنون»

اشارت است به آیۀ سورۀ یونس: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اَللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»(یونس: ٦٢)؛ آگاه باشید! اولیاء اللّه را نه خوف است بر آنها به وقوع رنج در عقبی و نه حزن فوت چیزی است ایشان را. /۱۰۷/

گفتن مهمان یوسف علیه‌السلام را، که ارمغان بهر تو آینه آورده‌ام، تا چون در آن نگری مرا یاد آوری

آینۀ هستی چه باشد؟ نیستی　　　نیستی بگزین گر ابله نیستی

از این باعث بر عین ثابت که معدوم است نور ذات حقّ که وجود است، می‌افتد و حاصل مصراع ثانی آنکه این هستی موهوم گمان می‌کنی از میان بردار، تا هستی که ذات حقّ است منکشف گردد و به او باقی مانی. چنانکه در بیت ثانی می‌فرمایند.

نیستی از نقص هر جایی که خواست　　　آینهٔ خوبیّ جمله هستهاست

یعنی در[1] هر شخص که نیستی اصلی و فقدان هر کمال است و آن نقص عبارت از ذلّت و افتقار است. یعنی هرکه ذلیل و نیست[ی] خود را دید، او آینهٔ جمله کمالات هستی‌ها شد، که صفات حقّ که وجود است، در او نمود و او متّصف به صفات الهیه گردید.

بهر آن که نیستی پالودگی است　　　و آنچه این هستی همه آلودگی است

.....

ناتراشیده همی یابد جُذوع　　　تا درو گر اصل سازد یا فروع

.....

علّتی بدتر ز پندار کمال　　　نیست اندر جانت ای مغرور ضالّ

خلاصه آنکه تکبّر و پندار کمال مرض عظیم مبعد در حقّ است، بلکه سالب ایمان است.

قال اللّه تعالی: «ذٰلِک بِأَنَّهُ کانَتْ تَأْتِیهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّناتِ فَقالُوا أَ بَشَرٌ یَهْدُونَنا فَکَفَرُوا وَ تَوَلَّوْا وَ اِسْتَغْنَی اَللّٰهُ وَ اَللّٰهُ غَنِیٌّ حَمِیدٌ»(تغابن: ٦)؛ آن کفر و رسیدن وبال آن برای آن بود که می‌آمدند آنها را رسولان با معجزات. پس آن قوم به طریق انکار گفتند، آیا بشر هدایت خواهد کرد مرا؟ پس کافر شدند و تولّی کردند از رسولان و اللّه غنیّ است از ایمان ایشان و فی نفسه حمید است و کفر آنها حمیدیت حقّ را ضارّ نیست. باید دید که کفر از تکبّر دیندار پیدا شد و رسل را همچو خود بشر دیدند و تکبر کردند و منقاد نشدند. چنانکه شیطان آدم را طین دیده، منقاد نشد و تکبّر ورزید.

هست پیر راهدان پرفطن　　　باغهای نفس کلّ را جوی کن

حاصل این دو بیت همان است که شیخ افضل گفته که پیر راهدان[2] پرفطانت باغهای نفس کلّ اشخاص را جوی کن است. زیرا که بواطن اشخاص به منزلهٔ جوی است، که در ته آن سرگین جای گرفته است و جوی خود را پاک نمی‌تواند کرد.

پس چنانکه پاک‌کننده جوی دیگری باید، همچنین پاک‌کنندهٔ اشخاص ارباب اراده از سرگین باطن، پیر

---

۱. در اصل: واو.

۲. در اصل: زاهدان.

راهدان[1] است و آب جو هرچند که سرگین را از جای دیگر پاک کند، امّا سرگین خود را نمی‌تواند پاک کرد.

همچنین علم مرد، جهل نفس خود را نمی‌تواند روفت و اولی آن است که این جمله را اسقاط کند، که آب جو هرچند که سرگین را از جای دیگر پاک کند و این گفته آید که آب چون از منبع نجس برآید، نجس باشد، که نه وی نجاست ملازمه است، پس خود را پاک نمی‌تواند کرد، که خود نجس برآمده.

علم مرد که از نظر فکری است، در حقیقت جهل است. پس جهل را کی خواهد برد. پس پیر فطن باید که از هدایت او علم از مشکات رسول بگیرد، تا جهل مرتفع گردد.

جوی خود را کی تواند پاک کرد　　　نافع از علم خدا شد علم مرد

.....

کی تراشد تیغ دستهٔ خویش را　　　رو به جرّاحی سپار این ریش را

.....

بر سر هر ریش جمع آید مگس　　　تا نبیند قیح[2] ریش خویش کس

.....

پیش از عثمان یکی نسّاخ بود　　　کاو به نسخ وحی جدّی می‌نمود

.....

تا نپنداری که صحّت یافته‌ست　　　پرتو مرهم در آنجا تافته‌ست

شیخ افضل گفته که مقصود از این کلام آن است که چون بر ریش تو مرهم نهد، بعد از آن درد و نفیر ساکن می‌گردد، که صاحب نفیر گمان می‌برد که صحّت یافت و این پندار خطاست، زیرا که این اثر پرتو مرهم است. پس از مرهم سر مکش و از او دور مشو تا آن زمان که خوب صحّت شود.

مرتدّ شدن کاتب وحی، به سبب آنکه پرتو وحی بر وی زد، آن آیه را پیش از پیغمبر صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم خواند و گفت من محلّ وحی‌ام

شیخ ولی‌محمّد گفته که: بعضی گویند که این کاتب، عبداللّه بن سعد بود و بعضی گویند مسیلمهٔ

---

۱. در اصل: زاهدان.

۲. شرح نصاب: قیح: بالفتح و حاء مهمله، ریم و آن خون متعفّن است، که سفید مایل به زردی و غلیظ می‌گردد.

کذّاب بود و بودن کاتب، مسیلمهٔ کذّاب در هیچ روایت یافته نشده و مسیلمهٔ کذّاب نزد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم نیامده بود، مگر یک‌بار و گاهی اسلام را اظهار نکرده بود و کاتب بودن زیاده است.

آنچه از حال وی در صحیح بخاری مذکور است، این‌قدر است که ابن عباس رضی‌اللّه‌عنه می‌فرماید که: قدوم کرد مسیلمهٔ کذّاب در عهد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و می‌گفت: اگر گرداند محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم امر سرداری بعد خود برای من، تابع می‌شوم محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را و با وی لشکر کثیر بود از قوم وی، پس اقبال کرد به سوی او رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم .

همراه وی ثابت بن قیس بود. در دست رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم یک پاره‌چوب بود، تا اینکه واقف شده بر مسیلمه، فرمود: اگر مسیلمه سؤال کند مسیلمه این چوب را، ندهم او را این پارهٔ چوب.

در این حدیث طول است و همین مسیلمهٔ کذّاب آمده بود کفر خود ظاهر کرده، رفت و کتابت او و ماندن او چندی به خدمت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم اصلا مروی نشده و امّا کاتب بودن عبداللّه بن سعد بن بن ابی سرح و ارتداد او، پس صحیح و ثابت است.

و قصّه‌اش آن است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند: بنویس: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا اَلْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا اَلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا اَلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا اَلْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا اَلْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ»(مومنون: ١٢-١٤)؛ پس نوشت تا اینجا و نور وحی بر دل وی تافت و از رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بر وی وارد شد و گفت: «فَتَبارَكَ اَللّهُ أَحْسَنُ اَلْخالِقِينَ».

پس فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : بنویس چنین نازل شده است. پس شیطان در دل وی انداخت، که اگر این وحی می‌بود، پس بر تو هم وحی نازل شد. پس او از دین برگشت و مرتدّ شد و این ندانست که این پرتو نور محمّدی صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بود.

و ترجمهٔ آیت این است: «و البتّه پیدا کردیم انسان را از خلاصهٔ گل. بعد از آن گردانیدیم او را نطفهٔ قرارگیرنده در قرارگاه استوار و آن رحم است. پس گردانیدیم این علقه را مضغهٔ گوشت. پس گردانیدیم این مضغه را استخوان.

پس پوشانیدیم این استخوان را گوشت. پس پیدا کردیم ما[1] خلق آخر، که انسان است. پس بزرگ اللّه احسن خالقان است».

و در تعبیر به صیغهٔ جمع در قول وی «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ» اشارت است به آنکه اللّه تعالی با جمیع اسماء خود متولّی خلق او شده.

و امّا خلق غیر انسان، پس از ذات او سبحانه یا اسمی که آن مخلوق مظهر آن اسم است، راست با جمیع اسماء مسمّی به اللّه است.

پس خالق انسان اللّه است و خالق سایر اشیاء مسمّی یک اسم است و اللّه اسم اعظم است در جمیع اسماء و به این اشاره فرمود به قول خود «فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ» و خالقان که اسماء الهیه که عبارت‌اند از ذات متّصفه به صفتی از صفات او در آن بزرگ و احسن اسم اللّه است، که جامع است مر جمیع صفات را و احدیت اسماء است و او خالق انسان است.

این است سرّ در این آیه، و اللّه اعلم باسراره. /۱۰۸/

پرتو آن وحی بر وی تافتی　　　او درون خویش حکمت یافتی

و این حکمت این بعض آیت بود: «فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ»(مومنون: ١٤).

اندرون می‌سوختش هم زین سبب　　　توبه کردن می‌نیارست ای عجب

[اگر] کاتب مسیلمه کذّاب باشد. پس امر ظاهر است. ابیات تالیه انطباق تامّ می‌یابد و اگر عبداللّه بن سعد بن ابی سرح باشد، پس انطباق این ابیات مشکل است، زیرا که او اسلام آورده، بیعت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم کرده بود بعد فتح مکه. پس او را توفیق توبه شد.

و در کتب تواریخ محدّثان، قصّهٔ ایمان او چنین منقول است که: روز فتح مکه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم خون چند کس هدر کرد و فرمود: هر که بیاید بکشد، اگرچه استار کعبه گرفته باشد و از آن، چند کس ایمان آوردند و ایمان ایشان قبول فرمودند.

روایت کرد حاکم از طریق سدی در حدیث طویل، امّا عبداللّه بن سعد پس پنهان شد نزد

---

۱. در اصل: با.

امیرالمؤمنین عثمان رضی اللّه عنه. پس آورد او را امیرالمؤمنین عثمان رضی‌اللّه‌عنه نزد آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . پس عرض کرد عثمان رضی‌اللّه‌عنه: «یا رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بایع عبد اللّه».

پس قبول بیعت او کرد و فرمود که: کسی نبود به رجل رسیدی، که او را قتل می‌کرد قبل از بیعت او.

در اصابه مذکور است که دارقطنی نیز روایت کرد مثل این و ابن عساکر از امیرالمؤمنین عثمان مثل این. بعد از آن او در جهاد شریک بود و فتح بعض بلاد بر ید او شد.

و در کتاب الاصابة فی اسامی الصّحابة مذکور است که روایت کرد بغوی به سند صحیح از یزید بن ابی حبیب که خارج [شد] عبداللّه بن سعد بن ابی سرح به سوی رمله. پس هرگاه که صبح رسید، دعا کرد:

«اللّهمّ اجعل آخر عملی صلاة الصّبح».

ای اللّه بگردان آخر عمل [من] نماز صبح. پس وضوء کرد و نماز صبح گزارد و سلام کرد به یمین و شمال. پس قبض کرد اللّه تعالی روح او را.

پس این روایات صحیحه دالّ‌اند بر آنکه به توبه موفّق شد، که حسن الاسلام شد.

پس تقریر این چنین باید کرد که مراد مولوی قدّس سرّه آن است، اندرونش می‌سوخت و فی الحال تا که ناموس بشکند به این وجه سخن او را اصلا قیام نیست.

آه می‌کرد و نبودش آه سود　　　چون درآمد تیغ و سر را در ربود

به ظاهر منافی بیت سابق می‌افتد، که آنجا فرمودند: دهان او بسته، آه، چگونه نمی‌شد. پس معنی آن باشد که مصراع کنایت از سبب آن حال است که یافته بود از پرتو انداختن نور وحی.

حاصل آنکه چون این حال او مسلوب شد، آه می‌کرد بر فقدان آن حال و این آه سود نمی‌کرد، چرا که ایمان نبود و بدون ایمان هیچ تضرّع سود نمی‌دهد. پس در این ابیات بیان حال اوست و در زمان قبل ایمان بود و این منافی آن نیست که او در زمان آخر توفیق توبه داده شود و ایمان آرد.

الی الابیات انتقال است به حال ناموس و حال شد و تعلّق از قصّهٔ عبداللّه بن سعد ندارد و این‌چنین باید فهمید این مقام را.

کرد حقّ ناموس را صد من حدید　　　ای بسا بسته به بند ناپدید

کبر و کفر آن‌سان ببست این راه را   کاو نیارد کرد ظاهر آه را

یعنی این ناموس در انسان قید صد من حدید است از سلوک راه سلوک باز می‌دارد. تا این ناموس شکسته نشود، رفتن راه سلوک نتواند و در بیت ثانی می‌فرماید که: کبر و کفر هر دو یکسانند، که در آن قلب و دهان دل را بند می‌کنند از خشوع و تضرّع.

گفت اغلالا فهم به مقمحون   نیست آن اَغلال ما را از برون

خلفهم سدّا فاغشیناهم   می‌نبیند بند را پیش و پس او

اشارت است به این آیه: «إِنَّا جَعَلْنا فِي أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً فَهِيَ إِلَى الْأَذْقانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ»(یس: ۸-۹)؛ به درستی که گردانیدم در گردنهای این کافران، که کفر آنها حقّ و ثابت است، در گردن اغلال را، تا زنخدان ایشان. پس ایشان مقمحانند، که سر آنها به وتیرهٔ واحده در هوا می‌ماند و مقصود آن است که از این اغلال، جنبش کردن سر را به سوی آیات الهیه نمی‌توانند کرد و گردانیدم روبروی ایشان، شد سوی پشت ایشان سدّ. پس در پرده انداختم، پس آنها نمی‌بینند پیش و پس. مقصود آنکه آیات الهیه نمی‌بینند و راه ایمان بر آنها مسدود است.

رنگ صحرا دارد آن سدّی که خاست   او نمی‌داند که آن سدّ قضاست

حاصل آنکه صحرا و این سدّ هر دو بر یک وتیره‌اند، چنانچه صحرا خود حجاب خود است، دیده نمی‌شود و به آنکه این سدّ رنگ صحرا می‌دارد، که چنانکه صحرا گشاده است که در او سوی نیست، همچنین صاحب سدّ در خود سدّ نمی‌بیند و این نمی‌داند که این سدّ قضاست، که شکسته شدن نمی‌تواند، اگرچه ندیده شود.

شاهد تو سدّ روی شاهد است   مرشد تو سدّ گفت مرشد است

ظاهر آن است که از شاهد، اول مراد کبر و ناموس است، که او محبوب دل است و از شاهد ثانی، شاهد حقیقی که ذات حقّ است. یعنی کبر و ناموس سدّ دید حقّ تعالی است.

در مصراع ثانی از مرشد اوّل شیطان یا نفس مراد است و از مرشد ثانی مرشد حقیقی، از نبیّ و ولیّ. یعنی شیطان و نفس سدّاند از قبول قول نبیّ و ولیّ.

و شیخ افضل گفته: از این قسم سدّها که محسوس نیست، بسیار است. چنانکه وقتی که تو مفتون ذات شاهد و محبوب شوی، روی او در نظر نمی‌آید، تا بدانی که این روی چگونه است و همچنین هرگاه که فریفته مرشد شوی، گفت او در سمع نمی‌افتد و نمی‌دانی که خوب می‌گوید و یا بد، که این تقریر با بودن تکلّف مناسب ثانی نیست.

شرح این از سینه بیرون می‌جهد　　　لیک می‌ترسم که نومیدی دهد

یعنی شرح این بند غیبی خواستم، که به وجه اتمّ کنم.

و محمّدرضا به سدّ قضا تفسیر کرده. این هم قریب است، لیکن از آن می‌ترسم که مخاطب ناامید گشته، مجاهده بگذارد، که گرفتار نفس می‌گوید که من بند غیب دارم و این گشاده نخواهد شد، چرا خود را در رنج مجاهده اندازم.

چنانکه کافران می‌گفتند: «قُلُوبُنا فِي أَكِنَّةٍ مِمّا تَدْعُونا إِلَيهِ»(فصلت: ۵)؛ قلوب ما در پرده‌اند، از آنچه که دعوت کنی تو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به سوی آن. و نیز قضا را وسیله بطالت[۱] خود می‌گردانند.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: یعنی می‌خواهم که دشواری خلاص از هستی و اوصاف نفس را به شرح و بسط بیان کنم، لیکن می‌ترسم که مبادا از لحاظ صعوبت نومید شده، عامّه ترک نمایند و پوشیده نیست که این تقریر مناسب مقام نیست.

نی مشو نومید و خود را شاد کن　　　پیش آن فریادرس فریاد کن

یعنی علاج شکستن این بند نسخهٔ تضرّع در جناب حقّ است. پس تضرّع کن و خود را شاد کن، که این سدّ شکسته خواهد شد.

عکس حکمت آن شقیّ را یاوه کرد　　　خود مبین تا برنیارد از تو گرد

شارحان می‌گویند: که این رجوع است به قصّه و «آن شقیّ» اشارت است به آن کاتب وحی و اگر آن کاتب وحی مسیلمهٔ کذّاب است، پس امر ظاهر است و اگر آن کاتب عبداللّه بن سعد است، پس اطلاق لفظ شقیّ بعید است، زیرا که اطلاق شقیّ و کافر به سبب کفر متقدّم بر مؤمن جائز نیست،

---

۱. از منتخب: بطالت: بالفتح بیکار و معطل بودن.

خصوص آن مؤمن که به صحبت شریف رسیده باشد و می‌تواند که این بیت رجوع به قصّه نباشد و از آن شقیّ، شقیّ مراد باشد.

و حاصل آنکه عکس حکمت گاهی بر شقیّ وارد می‌شود و شقیّ از آن یاوه گردد و شقاوت زیاده می‌شود. تو خود را مبین، تا بر تو وبالی نشود و بیت تالی مؤید این معنی است و این تقریر حسن است، که بر او چیزی وارد نمی‌شود و بر این تقدیر این بیت داخل مقولهٔ مولوی است و قصّهٔ سابق تمام شد.

شکر کن غرّه مشو بینی مکن　　　گوش دار و هیچ خودبینی مکن

بینی کندن کنایت از انکار کردن است.

من غلام آنکه او در هر رباط　　　خویش را واصل نداند بر سِماط

رباط: خانهٔ فرود آمدن مسافران. سماط: خوان نعمت، وصف مردم. یعنی من غلام آن سالک هستم، که او در هر منزل از منازل سلوک خود را واصل نبیند به مطلوب، تا عجب در راه پیدا نیاید و یا آنکه در طلب کمال فتور نافتد، که همّت بلند کارها می‌کند و در بیت تالی می‌فرمایند: پس در هر منزل که رسد آن را ترک کرده، به منزل دیگر رسد. همچنین تا به مسکن مقصود خود رسد و به مقام فنا رسیده، باز نازل شده، به عبدیت ساکن گردد.

گرچه آهن سرخ شد او سرخ نیست　　　پرتو عاریت آتش‌زنی است

رجوع است به بیت سابق:

گرچه در خود خانه نوری تافتَه‌ست　　　آن ز همسایه منوّر یافتَه‌ست

غَنج و نازت می‌نگنجد در جهان　　　باش تا که من شوم از تو جِهان

غنج: به وزن رنج و ناز به یک معنی است.

غنج: بالفتح کرشمه و ناز.

گور تو هم کرم‌دارانت کنند　　　طعمهٔ موران و مارانت کنند

...... /۱۰۹/

آن‌چنان‌که پرتو جان بر تن است　　　پرتو اَبدال بر جان من است

بدان که ابدال چنانکه سابق گذشته، گروهی از اولیاء اللّه هستند که هروقت که خواهند که جایی

روند صورتی روحانی بنشانند، مثل خود به وجهی که رائی شک در آن نکند، که آن شخص است و حال آنکه او نیست، بلکه مثل او صورت است و آن هفت کس‌اند.

تدبیر هر اقلیم از اقالیم سبعه به دست هر یکی از آنهاست: یکی است بر قدم خلیل برای اقلیم اوّل، ثانی است برای اقلیم ثانی بر قدم کلیم، ثالث برای اقلیم ثالث بر قدم هارون و رابع برای اقلیم رابع بر قدم ادریس، خامس برای اقلیم خامس بر قدم یوسف علیه‌السلام، سادس برای اقلیم سادس بر قدم عیسی علیه‌السلام، سابع برای اقلیم هفتم بر قدم آدم. چنین فرموده‌اند شیخ اکبر.

پس فیض این ابدال بر اقلیم سبعه است و حفظ اقالیم به فیض ایشان است و به این اشارت فرموده‌اند[1] در این بیت.

و حاصل آنکه فیض جان بر تن است و محفوظ بودن تن از جان فیض ابدال و حفظ ابدال جان مراست که اهل اقالیم هستم و آنچه در افواه عوامّ افتاده است که خاصهٔ ابدال آن است، چون یکی از آنها بمیرد دیگری بر جایش نشیند، لاطائل محض، که این حکم اکثر اولیاء است، بلکه شأن قطب الاقطاب هم همین است.

و در مصطلحات شیخ کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشی مذکور است که بدلاء آنهااند که هروقت که خواهند، بدل خود صورتی قائم کنند و آن هفت‌اند بر قدم خلیل علیه‌السلام.

اگر این شیخ از بدلاء همین ابدال قصد کرده، پس مخالف شیخ اکبر است در حکم وی به بودن آنها بر قدم خلیل علیه‌السلام. و اگر از بدلاء قوم دیگر از اولیاء قصد کرده، که مشارک‌اند ابدال را در این وصف شاید باشد و مخالف شیخ نیست، و اللّه اعلم بمراد عباده.

جان جان چون واکشد پا را ز جان   جان چنان گردد که بی‌جان تن بدان

یعنی چنانکه جمال تن از جان است، جمال جان از جان جان است، که آن ذات حقّ است و ذات حقّ چون پا را زیر حساب جان واکند در روز حشر، جان مثل تن خیره و پریشان ماند و در بیت ثانی می‌فرمایند: برای همین سجده بر زمین می‌کنم تا زمین گواه باشد بر تذلّل ما روز جزا، که در آن روز

---

۱. در اصل: + و.

بازار برای جان واخواهدشد.

و شیخ ولی‌محمّد این بیت تالی را به ابیات سابقه ربط داده، به این وجه که چون سابق بیان فرمودند که قوّت تن از جان است. الحال ارشاد می‌فرمایند که: ما فقط جاندار نیستیم، بلکه همهٔ کائنات از جمادات و غیر آن همه جان دارند.

و محمّدرضا این بیت تالی را به آن بیت: «عکس حکمت آن شقی را یاوه کرد» مربوط ساخته، به این وجه که چون عجب سبب قهر و بلا شد، پس سجده بر زمین برای آن است که زمین گواه باشد بر تذلّل ما و عجب در ما نماند.

پوشیده بر تو نیست که این هر دو تقریر بعید است و اقرب همان است که گفته شد و تقریر محمّدرضا بهتر است از تقریر شیخ ولی‌محمّد.

یوم دین که زلزلت زلزالها　　　　این زمین باشد گواه حالها

قال اللّه تعالی: «إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها»(زلزله: ۱-۴)؛ وقتی که حرکت داده شود زمین حرکت وی و این حال به نفخهٔ ثانیه است بیرون اندازد زمین اثقال مدفونهٔ خود را، از اموات و غیر آن. گوید انسان از حیرت، چه شده است این زمین را در این روز. سخن گوید این زمین خبرهای خود را، که او به آن خبر دارد.

و در حدیث واقع است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بعد قرائت این آیه فرمودند: «امّا می‌دانید که چه اخبار زمین است؟» عرض کردند: که اللّه و رسول وی اعلم است. آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند که: اخبار زمین آن است که گواهی دهد آن زمین بر هر عبد امّت، به آنچه عمل کرده است بر پشت زمین. به این وجه که تو عمل کردی این‌چنین این‌چنین.

فلسفی گوید ز معقولات دون　　　　عقل از دهلیز می‌ناید برون

فلسفهٔ علم احوال موجود غیر مادیه به نظر فکری و الحال عرف افتاد در علم احوال مطلق موجود به نظر عقلی و فلسفی منسوب به فلسفه است. یعنی عالم فلسفه و فیلسوف، محبّ حکمت را گویند و جمع وی فلاسفه و فلاسفه در عرف قومی را گویند، که به انظار فکریهٔ خود معقولات را حاصل می‌کنند بدون اتباع رسل صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم و هرچه به آن نظر فکری ایشان مؤدّی می‌شود، قبول

کنند و آن را که مخالف نظرهایشان باشد، ردّ کنند. آنها فاسدالاعتقادند. اکثر از آنها حشر اجساد را منکرند، چنانکه مولوی در بیت تالی می‌فرمایند که:

فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ   گو برو سَر را بدان دیوار زن

[نطق آب و نطق خاک و نطق گل   هست محسوس حواس اهل دل]

یعنی فلسفی منکر است حشر را و اجساد زمین را و نطق جمادات را و سابق شده است بیان نطق جمادات از ما، باز اعادهٔ آن نمی‌کنیم.

گوید او که پرتو سودای خلق   بس خیالات آورد در رای خلق

فلاسفه و بعض اتّباع فلاسفه از شیعه[1] می‌گویند در حقّ کشف اولیاء کرام، که: ایشان از کشیدن گرسنگی و مجاهدات در مالیخولیا افتادند، که به سبب گرسنگی بخارات مرتفع شده، به دماغ می‌رسند و مالیخولیا پیدا شود و از غلبهٔ، صور خیالیه می‌بینند، گمان می‌برند که این کشف است و در حقیقت خیالات سوداویه‌اند و عشق را از اقسام مالیخولیا شمار کرده‌اند و این ضلالت عظیمه است.

فلسفی مر دیو را منکر شود   در همان دم سخرهٔ دیوی بود

[گر ندیدی دیو را خود را ببین   بی‌جنون نبوَد کبودی بر جبین]

شیطان را فلاسفه منکراند، بلکه اقسام جنّ را بالکلّ و شیخ مقتول[2] می‌گویند: بعض انفس شریره بعد مفارقت بدن جنّ‌اند. در این انکار او سخرهٔ شیطان است و در بیت تالی می‌فرمایند: او به اتباع شیطان، خود عین شیطان گشته است.

اَلحَذَر ای مؤمنان کاو در شماست   در شما بس عالم بی‌مُنتَهاست

جمله هفتاد و دو ملّت در تو است   وه که آن روزی برآرد از تو دست

یعنی ای مؤمنان حذر لازم گیرید، که این رگ فلسفه در شما موجود است، از جهت آنکه تو ای

---

۱. این نسبت بدون دلیل و مستند است و از شارح خیلی بدور است که چنین حرف باطلی را به فلاسفه شیعه مانند فارابی، بوعلی سینا، و ملاصدرا نسبت دهد. خدا از لغزشهای ما درگذرد. مصحح

۲. مراد شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) است، که معروف به شهاب‌الدین، شیخ اشراق، شیخ مقتول و شیخ شهید، فیلسوف، اصولی، فقیه، و از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت اسلامی و فرهنگ ایران‌زمین بوده، و اهل شهر سهرورد شهرستان خدابنده استان زنجان است، و مهمترین اثر فلسفی او حکمة الإشراق است. مصحح

مؤمن عالم بی‌نهایت هستی، زیرا که ایشان جامع است مر همهٔ اشیا را و هفتاد و دو ملت که فرق باطله‌اند، در تو هستند. پس رگ فلسفه هم در تو است، پس خطره و خوف آن است، که این رگ فلسفه غالب آید و تو را از ایمان برآرد.

پس سالک را ضرور است که اموری را که مورث اوصاف رذیله است، مغلوب سازد و مورث اوصاف حمیده را غالب سازد، اگرچه هر دو را جامع است و کمال انسانی که مشاهدهٔ حقایق است کما هی، موقوف بر اتّصاف به اخلاق حمیده است و اجتناب از اخلاق ذمیمه و مورث هر دو موجود است در انسان.

پس باید سالک را که مورث اخلاق ذمیمه را که نفس و شیطان است و رگ فلسفه و سایر فرق باطله را مغلوب سازد و مورث اخلاق حمیده را طالب شود و آن شرع محمّدی است، تا متّصف به اخلاق حمیده گردد و مجتنب از اخلاق ذمیمه باشد، تا تزکیهٔ نفس حاصل شود و حقایق کما هی منکشف گردد و ایمان شرایع ثابت ماند.

و مولوی هفتاد و دو ملّت بودن را ذکر فرمود. نفرمود که جمله هفتاد و سه ملّت در تو است، زیرا که مقصود در اینجا بیان آن است که رگهای فرق باطله موجوداند، از غلبهٔ آن حذر باید و امّا بودن رگ فرقهٔ ناجیه را در این دخل نیست.

هرکه او را برگ این ایمان بود		همچو برگ از بیم او لرزان بود

یعنی هرکه او مؤمن است، او را خوف باید چنان نشود، که رگ فلسفه و سایر فرق باطله غالب آید، که ایمان را ببرد.

بر بَلیس و دیو ز آن خندیده‌ای		که تو خود را نیک مردم دیده‌ای

یعنی در تو عُجب نیکی خود و کبر است. از آن خنده بر بدان می‌زنی و در بیت ثانی می‌فرمایند که: چون مخفیات تو آشکارا گردد، ندامت و واویلا حاصل آید.

صد هزاران سال ابلیس لعین بود		بود ز اَبدال و امیر مؤمنین

ابدال برای این فرمودند که از کثرت عبادت صفات ملکی در او نمودار شده بود و بودن او امیرالمؤمنین

برای اینکه او معلّم ملکوت طبیعیه[1] مؤمنان و ملکوت بودند و ابلیس را امیر و سردار خود می‌دانستند.

دعا کردن بلعم باعور که موسی علیه‌السلام و قومش را از این شهر که حصار داده‌اند، بی‌مراد گردان و مستجاب شدن

بلعم بن باعور شخصی بود از بنی اسرائیل و یا از کنعانین و ثانی اوجه است. گویند که: اسم اعظم داده شده بود.

و خاصّهٔ اسم اعظم آن است که به آن اسم هر دعایی که کند، مستجاب شود و چون موسی علیه‌السلام بر جبّاران برای جهاد رفتند و جبّاران به بلعم عقیدت تمام می‌داشتند.

پس از بلعم خواستند که بر موسی دعا کند تا بازگردند. بلعم گفت که: موسی رسول بر حقّ است، چگونه دعا کنم؟ جبّاران الحاح عظیم کردند. بلعم دعا کرد و اسم اعظم خواند و چون خاصّهٔ اسم اعظم بود، استجابت دعا مستجاب افتاد و در لشکر موسی جبن پیدا شد.

قوم موسی گفتند: موسی علیه‌السلام را: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّکَ فَقاتِلا إِنّا هاهُنا قاعِدُونَ»(مائده: ۲۴)؛ برو تو و ربّ تو و قتال کنید، مایان اینجا نشسته‌ایم.

آخر موسی بازگشت و موسی بر بلعم دعا کرد، اسم اعظم او را فراموش شد و او تابع شیطان گشته، کافر شد.

و شیخ افضل از امام غزالی نقل کرده که: از عالمی شنیده‌ام، که کار بلعم چنان بود که دوازده دوات گرد او از علم می‌نوشت و چون رانده شد، اوّل کتابی که تصنیف کرد این بود: «عالم را صانع نیست» نعوذ باللّه من سخطه.

و اللّه تعالی در حقّ بلعم می‌فرماید: «وَ اُتْلُ عَلَیهِمْ نَبَأَ اَلَّذِی آتَیناهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ اَلشَّیطانُ فَکانَ مِنَ اَلْغاوِینَ»(اعراف: ۱۷۵)؛ یعنی بخوان ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بر آنها، ـ در کشاف گفته بر یهود ـ و جز آن کسی که دادیم آن را آیات خود. (گویند که: آن علم اسماء بود و از جمله آن اسم اعظم بود). پس او برآمد از آن آیات و فراموش کرد و این از دعای موسی بود، پس لاحق شد او را شیطان

---

۱. در اصل: + بود.

و مصاحب او شد. پس شد آن کس از غاویان، که به گفتهٔ شیطان عمل کرد: «وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لکِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ»(اعراف: ۱۷۶)؛ و اگر خواستیم ما، بلند بکردیم او را به این آیات، یعنی مرتبهٔ او. لیکن او مایل شد سوی زمین و تابع شد هوای خود را.

و حاصل آنکه او به این آیات، دنیا خواست و تابع هوا شد. پس به اسفل السّافلین رسید و مشیت به رفع او متعلّق نشد، «فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الْکَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَیْهِ یَلْهَثْ أَوْ تَتْرُکْهُ یَلْهَثْ»(اعراف: ۱۷۶)؛ پس صفت او مثل کلب است. اگر تو او را تیز کنی، زبان بیرون کند و اگر بگذاری نیز برون می‌کند و حاصل آنکه او ذلیل و خوار است، مثل سگ.

سجده ناوردند کس را دون او　　　صحّت رنجور بود افسون او

و این اسم اعظم بود، که اسم اعظم خوانده، دعا می‌کرد رنجور صحّت می‌یافت.

/۱۱۲/ پنجه زد با موسی از کبر و کمال　　　آن‌چنان شد که شنیدستی تو حال

و آن آن بود که بر موسی دعا کرد، که بازگردد و حال وی تباه شد، چنانکه دانستی.

این دو را پرچم به سوی شهر برد　　　کشتگان قهر را نتوان شمرد

پرچم: دم گاو دشتی و کامل را نیز گویند.

و حاصل آنکه این دو دوذ را که مثل گاو دشتی‌اند، به سوی شهر برد و در بعض نسخ پرچم را به سوی شهر برد و این نسخه در افادت این معنی ظاهر است و در بعض نسخ این دو را شحنه به سوی شهر برد و این اظهر است.

این نشان خسف و قذف و صاعقه　　　شد بیان عزّ نفس ناطقه

قذف: سنگ انداختن.

بر قوم لوط علیه‌السلام سنگ بارش شده بود، تا آنکه هلاک شدند و خسف: در زمین فرو بردن. و از این خسف، قارون هلاک شده بود، چون بخل کرد و تکبّر بر موسی علیه‌السلام کرد و صاعقه: آتشی که به آواز هایله از آسمان آید.

و اینجا مراد از صاعقه آوازی است که آن را صیحه گویند.

که از این صیحه ثمود هلاک شده‌اند و یا گفته آید که صاعقه عبارت داشته که از رنج صرصر و ابر

که بر عاد قوم هود علیه‌السلام افتاده و از آن عاد هلاک شدند و این انحاء عذاب که بر امم سابقه آمد، این همه بیان عزّت و غلبهٔ نفوس قدسیهٔ انبیا علیهم السّلام است و اتباع ایشان است و در تعبیر از نفوس انبیا علیهم السّلام به نفس ناطقه اشارت است به آنکه ایشان‌اند در حقیقت و اتباع ایشان و بس.

جمله حیوان را پی انسان بکش　　　جمله انسان را بکش از بهر هش

یعنی کشتن حیوانات برای نفع انسان رواست، همچنین کشتن عامّهٔ انسان برای آن انسان که خود هوش است از انبیاء و اولیاء کشتن رواست برای ارضای ایشان.

در بیت ثانی می‌فرمایند که: مراد آواز هش، عقل کلّ است، که عقول انبیاء و اولیاء عین او گشته است و عقل جزوی اگرچه عقل است، امّا افسرده است.

جمله حیوانات وحشی ز آدمی　　　باشد از حیوان اِنسی در کمی

مراد از حیوان وحشی، آن حیوانات که وحشت دارند و معاش آنها در بادیه‌ها است و حیوانات آشتی[1]، آن حیوان که با انسان انس دارند و معاش وی همراه انسان است، چون اسب و غیره و حیوان وحشی در مرتبهٔ دون است و از حیوان اهلی، که حیوان وحشی را می‌کشند به صید و حیوان اهلی را نمی‌کشند و چنانکه در ابیات تالیه می‌فرمایند. /۱۱۰/

پس چه عزّت باشدت ای نادره　　　چون شدی تو حمر مستنفره

مراد از نادره، احمق است و نادره تحفه را گویند در محاوره و در اصل نادره عبارت است از کمیاب.

و حاصل آنکه، ای احمق تو را چه عزّت باشد چون تو منکر از انبیای زمان شدی و اعتقاد به قول ایشان نکردی، مثل خر که وحشت گرفته.

و در این بیت اشارت است به این آیت: «کَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ»(مدثر: ۵۰-۵۱)؛ گویا که آن کافران خران هستند در حماقت و عدم ضمّ حقّ. چنین خران که رمیدند از قسوره و قسوره جماعت تیراندازان را گویند و بعضی گفته که شیر را گویند و فرار از شیر و جماعت رمات، حمار وحشی را زیاده می‌باشد. برای این مشبّه شدند کفّار به حمر وحشی[2] فرارکننده، که این‌ها از انبیا و قول،

---

۱. در اصل: آتشی.

۲. در اصل: وحشت.

فرار[1] تامّ دارند از بی‌عقلی خود.

باز عقلی کو رمد از عقل عقل　　　گردد از عقلی به حیوانات نقل

می‌تواند که حاصل آن باشد، آن عقلی اگرچه عقل است به سبب قبول اتّباع انبیاء، لیکن رمیده‌اند از عقل کامل، که گرفتار انظار فکریه شده و اقوال انبیاء به سوی مؤدّی نظر خود تأویل می‌کند، آن عقل هم حکم حیوانات دارد و از کشف حقایق محروم است. در همین قدر او مشبّه به حیوان است، نه در بودن خون او سبیل و اگر این بیت را بیان علّت مصراع ثانی بیت سابق گویند، وجه وجیه است، لیکن لفظ باز نوع اباء دارد.

اعتماد کردن هاروت و ماروت بر عصمت خویش در هر فتن

بدان که آنچه که حال هاروت و ماروت که از ظاهر قرآن بر می‌آید، آن است که بر هاروت و ماروت سحر نازل شده و اطلاق ملکین نیز در قرآن شریف واقع است.

محقّقان گویند که: هاروت و ماروت دو ملک‌اند، نزد آنها علم سحر است. برای ابتلای انسان در بابل فرود آمده بودند تا تعلیم سحر کنند و منع از عمل آن کنند و لهذا کسی که برای تعلیم سحر نزد ایشان می‌آید، اوّل منع می‌کند که تعلیم سحر مکنید، آخر به کفر خواهد کشید.

و می‌گویند متعلّم سحر را که کافر می‌شوند و چون این نصیحت قبول نمی‌کند و جدّ در تعلیم سحر کند، تعلیم سحر می‌کنند و این اسلم اقاویل است.

و اکثر مورّخان بر آنند که هاروت و ماروت دو فرشته بودند که عُجب عبادت عارض گشت آنها را و تکبّر کردند بر انسان. اللّه تعالی ابتلا فرمود ایشان را شهوت عطا کرد و در بابل مصوّر شده نزول کردند. پس گرفتار معاصی شدند. اللّه تعالی بر ایشان غضب کرد به لسان نبیّ آن زمان.

خیار داد میان عذاب دنیا و عذاب آخرت. عذاب دنیا اختیار کردند و مثل ابلیس نکردند که انظار عذاب خواهند. در چاه بابل گرفتار عذاب‌اند و چون قیامت قائم شود، از عذاب خلاص شوند.

و مطابق این، مولوی قدّس‌سرّه قصّه آوردند، لیکن به مجرّد شهرت در عوامّ چون قصّهٔ گرگ و شیر و مثل آن.

---

۱. در اصل: قرار.

و محدّثان این قصّه را صحیح نمی‌دانند و بعض حکم به وضع آن کردند و آنچه که شیخ ولی محمّد اعتراض کرده، که معقول نیست که ملک انسان گردد، ساقط است، که در این قصّه این نیست که هاروت و ماروت انسان شدند، بلکه این است که شهوت داده شدند و مصوّر به صورت انسان شدند و این بعید نیست. آیا نمی‌بینی که بعض حقایق ملکیه عین قوای شهوانیهٔ انسان است؟ پس چه عجب که بعض حقایق ملکیه به صورت انسانیه مصوّر شدند و قوّت شهویه در آن پیدا شود.

لیکن بر تقدیر صحّت این قصّه آنچه که مورّخان در این قصّه می‌گویند، که زهره نام زنی بود که هاروت و ماروت به او فسق کردند، او مسخ شده زهره ستاره گردید، مفترای محض است، قابل اعتبار نیست.

و بعضی می‌گویند که هاروت و ماروت دو انسان بودند که از کثرت ریاضت مسمّی به ملک شدند و این قصّهٔ آن دو انسان است و مؤید است این را که در بعض قرائت شاذه واقع است: «عَلَى ٱلْمَلَكِينِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ»(بقره: ۱۰۲)، به کسر لام در «ملکین».

و ولی‌محمّد همین اقوال اختیار کرده و کلام مولوی را بر این فرود می‌آورد و این فرود آمدن کلام مولوی قدّس‌سرّه عسرت دارد.

همچو هاروت و چو ماروت شهیر از بطر خوردند زهرآلوده تیر

بطر: به فتحتین غفلت و ناسپاسی و از حد بیرون، شادمانی کردن.

اعتمادی بودشان بر قدس خویش چیست با شیر اعتماد گاومیش

ظاهر آن است که در ابیات تمثیل مرکب است مر اعتماد متعجّب به اعمال را بر اللّه تعالی به سبب تکبّر و جزاء دادن آن متکبّر را به حال گاومیش، که تکبّر کرده اعتماد کند بر شیر، با من چه خواهد کرد. پس هلاک سازد آن گاومیش را و در این تمثیل اعتبار تمثیل مفردات نیست.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که صفات و کمالات او را که منسوب به خود کردند و از خود دانند تشبیه داده به شیر و شخص او را به گاومیش و حاصل برآورده که این چیزها را از خود مدان تا هلاک نشوی و این به وجهی درست نیست، که مهلک صفات باشند، بلکه او را می‌بایست که می‌گفت عجب را مشبّه به شیر می‌کرد که عجب مهلک می‌تواند شد و اگر ذات حقّ با شیر مشبّه گفته آید، از ظاهر مصراع اوّل بعید می‌افتد.

گر شود پرشاخ همچون خارپشت　　　شیر خواهد گاو را ناچار کشت

خارپشت: جانوری که بر پشتش خارهای دراز می‌باشد و چون کسی قصد صید وی کند، خود را بیفشارد و از آن خار صیاد را مجروح سازد و در هندی آن را «سهی» می‌نامند. و این معنی مناسب مقام است و نیز یک جانور آبی را گویند که به هندی «کچوا» است و به عربی سلحفات.

سلحفات: به ضمّ اوّل و فتح لام و سکون حاء مهمله و فاء و تای فوقانی.

باد صَرصَر کو درختان می‌کند[۱]　　　با گیاه پست احسان می‌کند

بر ضعیفیّ گیاه این باد تند　　　رحم کرد، ای دل تو از قوّت مَلُند[(۴۴۴/۱)]

این نیز تمثیل مرکب است و در وی تمثیل اجزاء ملحوظ نیست و حاصل آنکه حال اهلاک حقّ مر معجب متکبّر را و اعطای نعم بر متذلّل را مثل حال باد صرصر است، که درختان را از بیخ قلع می‌کند و گیاه ضعیف را برقرار می‌دارد و تر و تازه.

و شیخ ولی‌محمّد قهر و جلال حقّ شبه به باد قرار داده و معجب متکبّر را به درخت بلند و متذلّل را به گیاه، این هم می‌تواند شد و ربط به ما قبل به این وجه است که از کلام سابق قهر حقّ بر معجب مستفاد می‌شد.

تیشه را ز انبوهی شاخ درخت　　　کی هراس آید ببرّد لخت‌لخت

لیک بر برگی نکوبد خویش را　　　جز که بر ریشه نکوبد نیش را

این نیز تمثیل مرکب است مر حال اهلاک اللّه معجب را و انعام متذلّل را به حال تیشه، که شاخ‌های انبوه را می‌برد و برگ را با تری و سبزی باقی دارد و برطبق کلام شیخ ولی‌محمّد تشبیه قهر حقّ به تیشه است و تشبیه معجب متکبّر به شاخ‌های انبوه و تشبیه متذلّل به برگ.

شعله را ز انبوهی هیزم چه غم　　　کی رمد قصاب از گلّهٔ غنم

این تمثیل مرکب است، تمثیل اهلاک حقّ مر معجب را به سوزانیدن شعله مر انبوه هیزم را و اهلاک قصّاب مر گلّهٔ گوسفندان را و تشبیه مفرد هم می‌تواند شد، که قهر حقّ مشبّه به شعله و قصّاب باشد و

---

۱. در اصل: گرچه صرصر مر درختان را کند.

(۴۴۴/۱) لطائف: به فتح اول و لام مضموم و نون و دال مهمله، صیغهٔ نهی است به معنی لاف و گزاف مزن. از لند (در اصل: بلند) بالضم که به معنی لاف و گزاف باشد.

معجب، به شاخ انبوه و گلّهٔ گوسفندان.

مضمون این قول است که القصاب لایهوله کثرة الغنم یعنی در هول نمی‌اندازد قصاب را کثرت گوسفند (من لطائف المعنوی).

پیش معنی چیست صورت بس زبون　　　　چرخ را معنیش می‌دارد نگون

این بیت در بیان آن است که هرچه که از صور عالم واقع می‌شود، همه از معنی اوست، که از ورای حجاب عبور می‌کند و مراد از معنی، ذات اللّه است، چنانچه تصریح فرمودند. و مراد از صورت، این متعینات است و ذات حقّ، نفس وجود مطلق است و موجود بنفسه است، نه به قیام وجود و این اعلی درجات موجودیت است.

خلاصهٔ مقام آن است که هرچه در بادی النّظر از صور و متعینات صادر می‌نماید، در حقیقت از او صادر نیست، که او در موجودیت فقیر است و نشنیده است بوی وجود خارجی از ذات ملک. این همه صادراند از معنی این صور، که ذات حقّ و وجود مطلق است، زیرا که او موجود است در خارج به ذات خود در مرتبهٔ اطلاق.

پس او خالق می‌تواند شد نه صور، که او خود فقیر هست و خود وجود ندارد، پس چگونه اعطای وجود کند.

و آنچه که ولی‌محمّد گفته که: حرکات و سکنات و موجودات از عالم باطن است و مؤثّر در موجودات، عدم و معدوم است و سابق این گفته که مراد از معنی ذات حقّ است.

پس این قول وی که موکول الی اللّه است و معاملهٔ او در این قول با حقّ است و بودن این قول سفسطه پرظاهر است.

گردش این قالب همچون سپر　　　　هست از روح مستّر ای پسر

ولی‌محمّد گفته که: در اینجا اشارت است به اینکه روح به معنی جسم است و در خارج موجود نیست، زیرا که روح بسیط است و بساط، امور عقلیه‌اند، در خارج وجود ندارند و ظاهر است سفسطه است و فهمیده نمی‌شود که او مدرک همین جسم را گویند یا آن معدوم خارجی را گویند.

و بر این تقدیر دبر موت چه چیز متّصل می‌شود از بدن و خود تأیید گرفته در این به کلام شیخ اکبر قدّس سرّه: «و الّذی تسمعه من بسائط انّما هی امور معقولة لا وجود لها فی اعیانها فکلّ موجود سوی اللّه مرکب. هذا ما

اعطاه الکشف الصّحیح [الذی] لا مریة [فیه] و هو الموجب لاستصحاب الافتقار فانّه وصف ذاتیّ له»[۱]

و نیست در این کلام تأیید آنچه که او گمان برده.

و حاصل این کلام آن است که آنچه می‌شنوی از افواه عوامّ از بساط و آن ماهیات کائنات است، از اجناس عالیه و حقایق عقول و نفوس، این همه امور معقوله‌اند، در خارج موجود نیستند با بساطت خود در هر موجود که سوای اللّه است و نیست موجود بسیط مگر اللّه و سرّش آن است که موجود نیست در خارج مگر ذات، که متعین است به تعین ماهیات. پس سوای اللّه هیچ چیز بسیط نیست.

و اینکه گفته شد به حکم کشف صحیح است شک نیست در آن و اینکه گفته شد که ما سوای اللّه مرکب است، موجب است مر افتقار ما سوای اللّه را به سوی اللّه، زیرا که این افتقار وصف ذاتی ما سوای الله است و ایجاب ترکیب افتقار را برای آن است که این ترکیب عبارت است از بودن ما سوی اللّه از شئون ذات و ظاهر است که شئون را افتقار به ذات حقّ ضروری است. پس ظاهر شد آنچه که لازم است از این کلام آن است که روح، مرکب است و یکی از شئونات ذات است و آنکه موجود نیست در خارج.

همچنان این آب را یزدان پاک — کرد بر فرعون خون سهمناک

سابق بیان فرمودند که افعال معتاده از حقّ است. الحال بیان می‌فرمایند که حقّ سبحانه خارق عادت هم می‌کنند.

گفت المعنی هو اللّه شیخ دین — بحر معنی‌هاست ربّ العالمین

محمّدرضا گفته که: مراد از شیخ فرموده‌اند که:

فالکلّ عبارة و انت المعنی — یا من هو للقلوب[۲] مغناطیس

شیخ دین سیدالطّائفه جنید بغدادی است قدّس‌سرّه و می‌تواند که شیخ اکبر قدّس‌سرّه مراد باشد، زیرا که شیخ اکبر فرموده‌اند:

فالکلّ عبارة و انت المعنی — یا من هو للقلوب[۳] مغناطیس

---

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة: ج۱، ص ۵۰۷.

۲. در اصل: القلوب.

۳. در اصل: القلوب.

در مصراع ثانی وصف شیخ دین است.

جمله اطباق زمین و آسمان　　　همچو خاشاکی در آن بحر روان

یعنی آن شیخ دین مظهر جامع است و اطباق زمین و آسمان همچو خاشاک است در آن بحر، که قدری ندارد و در ابیات ما بعد می‌فرمایند که: همهٔ حرکات و سکنات از آن بحر است، که او شیخ دین است، که فیض از باطن وی است، که او خلیفهٔ حقّ است در ایصال فیض حقّ.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: این نباء است بر آنکه منقول است از شیخ عبدالرّحمن جامی قدّس‌سرّه در رشحات، که خدای تعالی به ذات خود بر کسی تجلّی کند، این کس جمیع ذوات و از صفات و افعال در او سبحانه متلاشی یابد و نسبت خود را به موجودات چنان یابد، که گویا وی مدبّر آن موجودات است و این موجودات نسبت به وی به منزلهٔ اعضاءاند و می‌بیند خود را ذات حقّ و صفت خود را صفت او و فعل خود را فعل او، بنا بر آنکه مستهلک شده است در عین توحید و استهلاک در عین توحید مستلزم آن است که آنچه منسوب به اوست، به خود منسوب یابد و چون منجذب[۱] شد بصیرت به مشاهدهٔ جمال ذات، نور عقل را که فارق بود میان اشیاء و ممکن و واجب و از هم جدا می‌کرد، پوشیده شد در غلبهٔ نور ذات قدیم و تمیز میان قدیم و حادث برخاست و این حالت را در عرف این طایفه جمع گویند، انتهی.[۲]

حمل این کلام مولوی بر مقام جمع مناسب نیست، زیرا که این بیان مقام شیخ دین است که او را بحر معانی گفته، در مقام این شیخ دین در مشاهدهٔ فرق بعد الجمع است و تمیز در مشاهده[۳] او میان قدیم و حادث بود و این مقام جمع، دون مقام فرق بعد الجمع است، و اللّه اعلم بمقامات خواصّ عباده.

چون کشید از ساحلش در موجگاه　　　آن کند با او که آتش با گیاه

و این تمثیل است بر زیر و زبر کردن دریا در محو کردن به زیر کردن آتش و یا سوزانیدن آتش.

---

۱. در اصل: متحدب. ولی در رشحات منجذب است.

۲. واعظ کاشفی، علی بن حسین، رشحات عین الحیات: ج ۱، ص: ۲۴۷. رشحات نگارش علی پسر ملا حسین کاشفی معروف است نه جامی چنانچه شیخ ولی‌محمد اکبرآبادی گمان کرده است. ولی مطلب مذکور در این کتاب از قول بعضی عارفان نقل شده که شاید مرادش جامی باشد. مصحح

۳. در اصل: + و.

باقی قصّهٔ هاروت و ماروت و نکال عقوبت ایشان هم در دنیا

یعنی در بیان باقی قصّه و نیز در بیان عقوبت ایشان در دنیا و این مراد نیست، عقوبت ایشان در دنیا نیز چنانکه در آخرت، زیرا که در آخرت بر آنها عقوبت نیست، چنانکه دریافتی.

دست خاییدن گرفتندی به خشم　　　لیک عیب خود ندیدندی به خشم

و این عیب آن بود که معجب به عبادت خود بودند و این در ملایک طبیعت بعید نیست، چنانکه جماعت ملائکه از عجایب تسبیح و تقدیس خود، در آدم علیه‌السلام قدح کردند، چنانکه از فصوص الحکم مستفاد می‌شود.

لیکن ملائکه از قدح آدم علیه‌السلام به عجلت توبه و استغفار کردند و ایشان را این عُجب گشت. پس قول ولی‌محمّد به اینکه این بیت دلالت دارد بر آنکه هاروت و ماروت انسان بودند نه ملک، زیرا که در ملک تحقیق عیب کجا ساقط است.

شکر گویید ای سپاه و چاکران　　　رسته‌اید از شهوت و از چاک ران

مراد از چاک ران فرج است. اگر مراد فرج نساء است، چنانکه لفظ چاک ران می‌خواهد، پس به حذف مضاف است، یعنی از طلب چاک ران و عطف تفسیری است یا از عطف خاصّ بر عامّ و این اوجه است و این بیت دلیل است بر آنکه هاروت و ماروت انسان نبودند.

[گر از آن معنی نهم من بر شما　　　مر شما را بیش نپذیرد سما]

سما: بالفتح به معنی آسمان و لفظ سما مأخوذ از سموات است که به معنی بلندی باشد (شرح نصاب). /١١١/

آن ز من هستند از خود هین و هین　　　تا بچربد بر شما دیو لعین

یعنی تا شما از او نیز بشوید. در این بیت دلالت نیست بر آنکه هاروت [و] ماروت ملک نبودند، چنانکه شیخ ولی‌محمّد گمان می‌کند.

خویش را هم لحن مرغان خدا　　　می‌شمرد آن بَد صفیری چون صدا

به عیادت رفتن کر به خانهٔ همسایهٔ بیمار و رنجیدن او

من بگویم شکر چه خوردی ابا[1] — او بگوید شربتی یا ماش با

ابا: به فتح الف و باء موحّدهٔ تحتانیه به معنی ای پدر و یا به کسر الف و به یای تحتانی لفظ فارسی، به معنی نان خورش.

گفت چونی گفت مردم گفت شکر — شد از این رنجور پر آزار و نکر[2]

نکر: غصّه و انکار و نکر اگرچه مصدر است، لیکن اینجا به معنی صفت، یعنی پر آزار شد و غصّه‌ناک شد.

خاطر رنجور جویان صد سقط — تا که پیغامش کند از هر نمط

در خیابان[3] نوشته که سقط: به فتحتین، در اصل به معنی غلط و خطاست و به مجاز، بد گفتن مستعمل است.

کظم غیظ این است آن را قی مکن — تا بیابی در جزا شیرین سخن

کظم غیظ: عبارت از آن است که خود غم خورد و رنج به آن کس که از وی غائظ است، نرساند. و در این بیت اشارت است به این آیت که واقع است در وصف متّقین: «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ اَلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي اَلسَّرَّاءِ وَ اَلضَّرَّاءِ وَ اَلْكاظِمِينَ اَلْغَيظَ وَ اَلْعافِينَ عَنِ اَلنَّاسِ وَ اَللّٰهُ يحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَ»(آل عمران: ۱۳۴-۱۳۳)؛ یعنی آن متّقین آنهانند که خرج می‌کنند مال خود را در حال یسر خود و عسر خود و کظم‌کننده‌اند غیظ را، یعنی بازمانده از رسانیدن غیظ به کسی که از او غائظ‌اند، با قدرت به رسانیدن و عفوکنندگان‌اند از ایشان‌ها، که از ایشان ستم رسید، با وجود قدرت، اللّٰه دوست می‌دارد محسنان را.

چون نبودش صبر می‌پیچید او — کاین سگ زن روسپی ناچیز کو

روسپی: زن فاحشه را گویند یعنی این سگ چنین زن فاحشه دارد.

---

۱. ابا: بالکسر و باء موحّده، نان خورش و به تازی سرباز زدن از کاری.

۲. نکر: بالضّم ناخوش و ناشایسته و بد را گویند.

۳. خیابان نام کتابی است با عنوان خیابان گلستان (شرح گلستان سعدی)، تالیف سراج الدین علی خان آرزوشاه جهان‌آبادی با تصحیح دکتر مهرنور محمدخان توسط مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد در سال ۱۳۷۵ خورشیدی چاپ شده است: ص ۱۱۷.

بس کسان کایشان عبادتها کنند　　　دل به رضوان و ثواب آن نهند

چون سابق حال عبادت که مندوب بود بیان کردند، الحال مطلق عبادت انتقال فرمودند و حاصلش آنکه بسیار کسان هستند که عبادتها می‌کنند و دل به رضوان و ثواب آن می‌نهند، لیکن در حقیقت آن معصیت بود به لحوق عجب و ریا و گردانیدن وسیلهٔ دنیا و مانند آن.

بس کسان کایشان عبادتها کنند　　　تا به رضوان و ثواب آن زنند

.....

فاتّقوا النّار الّتی اوقدتم　　　انکم فی المعصیة ازددتم

اتقاء کنید آن آتش را که روشن گردید در این عبادت، به درستی که شما در معصیت زیاده کردید و در این کلام اشارت است به اینکه همین معاصی نار موقده شده، در دوزخ باقی می‌ماند و حقیقت این معاصی نار جهنّم است و بعضی شارحان اشارت به این آیه گفته: «فَاتَّقُوا اَلنَّارَ اَلَّتِي وَقُودُهَا اَلنَّاسُ وَ اَلْحِجارَةُ»(بقره: ۲۴)؛ پس اتقاء کنید آن نار را، که هیزم وی آدمیان‌اند و سنگ‌ها‌اند.

گفت پیغمبر به یک صاحب ریا　　　صلّ انک لم تصلّ یا فتی

در حدیث صحیح است مرویهٔ صحیحین و غیر وی از سنن، که شخصی داخل شد در مسجد درحالی‌که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم با اصحاب خود جالس[1] بودند در جانبی از مسجد. پس نماز گزارد آن شخص، بعد از آن آمد و عرض سلام کرد بر آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم . پس فرمودند آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : «ارجع فصلّ فانک لم تصلّ».

بازگرد و نماز گزار، که به درستی که تو نه نماز گزاردی. یعنی آن نماز، نماز نشد. بازگشت آن شخص، پس نماز گزارد و بعد از آن آمد و عرض سلام کرد و آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم جواب سلام دادند و فرمودند: «ارجع فصلّ فانک لم تصلّ».

پس گفت آن شخص در مرتبهٔ ثالثه یا بعد مرتبهٔ ثالثه، تعلیم کن مرا یا رسول اللّه صلّی اللّه علیک و سلّم نماز را. پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند: وقتی که ارادهٔ قیام کنی به سوی نماز، کامل کن وضو را، بعد از آن مستقبل شو قبله را، پس تکبیر تحریمه بگو: «اللّه اکبر». پس‌تر بخوان هرچه که

---

۱. در اصل: جالس.

میسّر باشد با تو از قرآن، یعنی اندکی قرآن که یاد داری از آن بخوان. بعد از آن رکوع بکن تا اینکه مطمئن شوی در رکوع و قرار گیری در آن. بعد از آن قائم شو تا اینکه مستوی شوی در قیام و قرار گیری در آن. بعد از آن سجده کن تا اینکه قرار گیری درحالی‌که ساجد هستی. بعد از آن سر را از سجود بلند کن تا اینکه قرار گیری درحالی‌که جالس باشی. پس‌تر بکن به همین نمط تمام در نماز خود.

و ظاهر است که این حدیث وارد است در تعدیل ارکان صلاتیه و آن رجل ترک تعدیل کرده بود و مولوی قدّس‌سرّه بر آن عمل فرمودند، که این ترک تعدیل که از وی شده بود، به قصور در اخلاص بود و نماز گزاردن او برای آن بود که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ببیند که او نماز می‌گزارد. پس آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم حکم فرمودند که: آن نماز نبود و تعلیم فرمودند که نماز به اطمینان و تعدیل ارکان به اخلاص باید، و اللّه اعلم. /۱۱۳/

در بیان آنکه اوّل کسی که در مقابل نصّ صریح قیاس آورد، ابلیس علیه اللّعنة بود

اوّل آن کس کاین قیاسکها نمود　　　پیش انوار خدا ابلیس بود

اطلاق لفظ قیاس به دو معنی است: یکی دلیل عقلیه که مشتمل شد بر مماثلت چیزی به چیزی و یا مطلق دلیل و دیگری مساوی کردن فرعی را به اصلی در حکم ثابت من اللّه در اصل به کتاب و سنت و اجماع به سبب وصف جامع مقتضی آن حکم را چنین جامعی که ثابت شده باشد از شرع با مآرب شرعیه و مراد اینجا معنی اوّل است و قیاس مذموم همان است که عقل قاصر است از ادراک حقایق واقعیه، علی الخصوص مقابل نصّ و دلیل عقلی که مخالف نصّ واقع شود، باطل محض است و قیاس ابلیس از این قبیل بود.

اما قیاس به معنی ثانی، پس دلیلی است از دلایل شرعیه دون کتاب و سنّت و اجماع و این مذموم نیست، بلکه واجب العمل است.

گفت نار از خاک بی‌شک بهتر است　　　من ز نار و او ز خاک اکدر است

چنانکه قصّه کرد اللّه تعالی از ابلیس: «قالَ أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (اعراف: ۱۲)؛ و گفت ابلیس که من بهترم از آدم علیه‌السلام، پیدا کردی تو ما را از آتش و پیدا کردی

آدم را از گل و ظاهر است که نار از گل بهتر است.

بدان که ابلیس حقیقتی[1] است از ارواح مخلوقه از نار و این ابلیس مظهر اسم مضلّ است و نیست عبارت از نفس حیوانی، چنانکه گمان برده شیخ ولی‌محمّد. [او] گفته که این روح مخلوق است از بخارات اغذیه، که در آن جزء ناری غالب است و این قول باطل محض است، که روح حیوانی گفته است، مظهر اسم مضلّ نیست و سعید هم می‌تواند شد و بعضی قوّت وهمیه را گویند و این هم باطل است.

پس قیاس فرع بر اصلش کنیم   او ز ظلمت ما ز نور روشنیم

این فرع و اصل به نظر بدن است، که یک جزء انسان است و این قیاس فاسد است و نیست این اصل شرعی و نه فرع فرع او به جامع شرعی.

گفت حقّ نی بلکه لا انساب شد   زهد و تقوی فضل را محراب شد

یعنی قیاس غلط است، که از نسبت به اصلی کمال نمی‌شود، بلکه فضل از تقوی و عبادت است و عبادت آدم علیه‌السلام افضل است از عبادت [دیگران]. دیگر آنکه تسبیح وی با جمیع اسماء الهیه است و همچنین دیگر عبادت او.

در این بیت[2] اشارت است به این آیت: «فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُونَ»(مؤمنون: ۱۰۱)؛ پس وقتی که نفخ کرده شود در صور، مراد نفخهٔ ثانیه است، پس نیست انساب معتبر نزدیک حقّ در این روز و با هم سؤال نخواهند کرد.

این نه میراث جهان فانی است   که بر انسابش بپایی جانی است

یعنی این فضل میراث این جهان فانی که دنیاست، نیست، تا با انساب یافته شود، بلکه این فضل جانی است که جان را حاصل می‌شود از قرب حقّ و این حکم عامّ است و این بیت با دو بیت ثانی مقولهٔ مولوی است.

پور آن بوجهل شد مؤمن عیان   پور آن نوح نبی از گمرهان

---

۱. در اصل: حقیقی.

۲. در اصل: نیست.

پسر ابوجهل که نام عکرمه داشت، مؤمن شد و داخل صحابه شد، با وجود آنکه پدر وی شدید الکفر بود و پسر نوح علیه‌السلام کنعان کافر شد و پدر وی رسول کریم بود. پس معلوم شد که نسب را در فضل نزد حقّ دخل نیست.

این قیاسات و تحرّی روز ابر یا به شب مر قبله را کردست جبر

.....

لیک با خورشید و کعبه پیش رو این قیاس و این تحرّی را مجو

.....

گرچه هاروتید و ماروت و فزون از همه بر بام نحن الصّافّون

گرچه شما هاروت و ماروت و فزون همه ملائک هستید در جماعت ملائکه که صفّ بسته بر مقامات خوداند، چنانکه اللّه از قول ایشان حکایت کرد به قول خود: «إِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّافُّونَ وَ إِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ»(صافات: ۱۶۵-۱۶۶)؛ به درستی که مایان گروه ملائکه صفّ کشیده‌ایم و به درستی که ما تسبیح کننده‌ایم.

از این بیت رجوع است به قصّهٔ هاروت و ماروت و این بیت صریح است در آنکه هاروت و ماروت انسان نبودند، بلکه ملک بودند حقیقة.

ما بدین گردون تتقها می‌تنیم بر زمین آییم و شادروان زنیم

تتق: پرده را گویند و شادروان: پردهٔ بزرگی و مقصود آنکه بر آسمان خیمه زدیم و بر زمین که آییم خیمه‌گاه[۱] خواهیم زد.

هر دوشان گفتند ما را باک نیست که سرشت ما ز آب و خاک نیست

این ظاهر است در آنکه هاروت و ماروت از جملهٔ ملائکه بودند، نه بشر.

تا شویم أعجوبهٔ دور زمان تا نهیم اندر زمین امن و امان

.....

این قیاس حال گردون بر زمین راست نآید فرق دارد در کمین

---

۱. در اصل: خیمه کان.

در عبادت قلب واقع است و مقصود آنکه قیاس حال زمین بر حال آسمان راست و درست نیست، که آسمان مکان شهوات نیست و زمین مکان شهوات است.

در بیان آنکه حال خود و مستی خود پنهان باید داشت

بشنو الفاظ حکیم پرده‌ای　　　سر همان جا نه که باده خورده‌ای

یعنی حکیم پردهٔ اسرار و یا حکیم که در پرده است. شیخ افضل گفته: مراد حکیم سنایی[1] است و بیت حکیم سنایی این است:

بر مدار از مقام هستی پی　　　سر همان‌جا بنه که خوردی می

گفت دنیا لعب و لهو است و شما　　　کودکید و راست فرماید خدا

قال اللّه تعالی: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيا لَعِبٌ [و لهو]»(محمّد: ۳۶؛ حدید: ۲۰)؛ نیست دنیا مگر لهو و لعب.

از لعب بیرون نرفتی کودکی　　　بی‌زکات روح کی باشی زکی

زکات: پاکی و اداء قرض فرض از صدقهٔ مالیه. و زکات و پاکی روح، ترک لذّات نفسانیه است و مداومت و اجتناب از سایر اوصاف رذیلهٔ قلبیه و اتّصاف به اوصاف حمیدهٔ قلبیه. /۱۱۴/

جنگ خلقان همچو جنگ کودکان　　　جمله بی‌معنیّ و بی‌مغز و مُهان

جنگ برای دنیاست و این دنیا لعب است و جنگ کودکان هم برای لعب می‌باشد. این وجه شبه است.

جمله با شمشیر چوبین جنگشان　　　جمله در «لا ینبغی» آهنگشان

.....

جمله‌شان گشته سواره بر نبیّ　　　کاین براق ماست یا دلدل‌پیی

تمثیل گرفتار اشغال و لذّات دنیاویه است به طفیل سوار نی در لعب خود، که آن را براق می‌نامند و دلدل می‌نامند و این امور دنیاویه را به منزلهٔ مرکوب خود ساخته، می‌روند تا مرتبهٔ علیای دنیاویه پیدا کنند و در حقیقت آنها حامل‌اند و به روز حشر این امور باز خواهند بود و حامل آن خواهند شد، که: «هُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزارَهُمْ عَلى ظُهُورِهِمْ»(انعام: ۳۱).

---

۱. در اصل: ثنایی.

جاهلند و خود ز جهل افراشته　　　راکب و محمول ره پنداشته

شیخ ولی‌محمّد گفته یعنی روزی که محمولان حقّ از نه طبق بگذرند، محمولیت خود را خواهند دریافت، که همچو طفلان بر دامن سوار شده‌اند و این بعید محض است. این وقتی راست آید، که محمولیت محمولان حقّ در حقیقت محمولیت نباشد.

باش تا روزی که محمولان حقّ　　　اسب‌تازان بگذرند از نه طبق

بدان که اعمال حسنه مصوّر به صورت مرکب شده، پیش آیند و عامل بر آن سوار شود به روز حشر و اگر آن عامل عارف است، پس اعمال او براق شده، در این حیات دنیا آید و روح بر او راکب شده، عروج به سماوات کند و تا لوح و قلم رسد و این معراج عارف است.

و این بیت ما اشارت است به عامّهٔ صلحاء، که ایشان را حقّ محمول بر مراکب ایشان به روز حشر کند و یا اشاره به معراج عارف که حقّ ارواح ایشان را بر براق اعمال ایشان سوار سازد و عروج نماید، تا از هفت افلاک گذشته، صریر اقلام که بر الواح افاضه می‌کنند، بشنوند و این وجه اخیر[1] اقرب است و بیت تالی به تکلیف مربوط می‌شود.

تعرج الرّوح الیه و الملک　　　من عروج الرّوح یهتزّ الفلک

ترجمه‌اش آنکه روح عروج می‌کند به سوی حقّ و ملک این عطف تفسیر است و این روح را به ملک تعبیر فرمودند، از عروج روح در جنبش آید فلک برای وی و بر تقدیر اوّل این حال روح صالح بعد موت است.

همچو طفلان جمله‌تان دامن سوار　　　گوشهٔ دامن گرفته اسب‌وار

ظاهر از ابیات لاحقه آن است که این تمثیل گرفتار ظنّ و انظار فکریه به طفلان دامن‌سوار است. پس این مربوط است به این بیت.

از حقّ انّ الظّنّ لا یغنی رسید　　　مرکب ظنّ بر فلکها کی دوید

قال اللّه تعالی: «إِنَّ اَلظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ اَلْحَقِّ شَيْئاً»(نجم: ۲۸)؛ به درستی که ظنّ بی‌نیاز نمی‌کند از حقّ و صدق اندکی از بی‌نیازی وی، بلکه حاجت به سوی یقین می‌باشد و ظنّ به کار ناید. پس این

---

۱. در اصل: خیر.

مرکب ظنّ عروج نمی‌تواند کرد.

اغلب الظّنّین فی ترجیح ذا　　　لا تمار الشّمس فی توضیحها

در قاموس مذکور است: المماراة: الشّک. و زمخشری در کشاف مماارت را به معنی مجادله نیز گفته است و آنچه شیخ ولی‌محمّد به معنی برابر کردن گرفته است، از کتب لغت مصحّح نمی‌شود، مگر آنکه این معنی مجازی است، که برابری از لوازم مجادله است.

و اگر مصراع ثانی را خبر «اغلب الظّنّین» گفته شود، پس معنی آن باشد: اغلب الظّنّین در ترجیح مجادله نمی‌تواند کرد شمس یقین را در توضیح او و بر این تقدیر «لا یمار الشّمس» به یاء تحتانیه است و لفظ بر قول از غلطی کاتب است و اگر مصراع ثانی جملهٔ مستقلّه باشد و نقطهٔ فوقانیه صحیح باشد، پس «لا تمار» صیغهٔ نهی مخاطب است و بجا[1] آن باشد که اغلب الظّنّین در حقّ ترجیح ظنّ است و تو شک مکن شمس یقین را در توضیح، که غلبهٔ ظنّ پیش شمس یقین به کار نمی‌آید. تقریر آخر اقرب است و در تقریر اوّل لفظ «فی» و فایده‌اش ظاهر نمی‌شود.

آفتاب حقّ چو گردد مستوی　　　در قیامت بر رشید و بر غوی

حقّ اینجا مقابل باطل.

حاصل آنکه در روز قیامت حقّ و واقعه آشکارا خواهد شد و آنجا شک و ظنّ را راه نیست.

گفت ایزد یحمل اسفاره　　　بار باشد علم کآن نبود ز هو

قال اللّه تعالی: «مَثَلُ اَلَّذِینَ حُمِّلُوا اَلتَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ یحْمِلُوها کمَثَلِ اَلْحِمارِ یحْمِلُ أَسْفاراً»(جمعه: ۵)؛ مثل آن کسانی که باز گردانیده شدند تورات را، پس نبرداشتند حقّ برداشتن آنکه عمل کنند بر آن، مثل مثل خر است که بردارد بار اسفار را.

مولوی می‌فرمایند که: علم که از جانب حقّ نرسیده است، آن بار است و در بیت ثانی می‌فرمایند: گفتند علم که از حقّ بی‌واسطه نبود، آن پایدار نیست. پس اگر از علم، علم امور ذوقیه مراد است، پس ظاهر نیست که این علم از حقّ است بی‌واسطه، که این علم از خصائص ولایت است و انبیا را از وحی حاصل نمی‌شود و انبیا را که حاصل می‌شود از جهت ولایت ایشان، که آن کشف و شهود است در

---

۱. در اصل: سخا.

ذات عالم، پس ذائق می‌شود به آن و ظاهر است که این علم بی‌کشف نخواهد بود، مگر تقلید را پایداری نیست، که قابل زوال است، نه آنکه زوال لازم است، زیرا که فضل الهی اگر همراه بود، زائل نشود و اگر از علم، مطلق علم حقایق مراد است، پس مراد از واسطهٔ منفیه، نظر عقلی و تقلید عقل است و وحی در واسطهٔ منفیه داخل نیست.

لیک چون این بار را نیکو کشی　　　باز برگیرند و بخشندت خوشی

در این ابیات چند ارشاد می‌فرمایند که بار این علم تقلیدی اگر نیکو برداری و از هوا این علم را بازداری و وسیلهٔ دنیای دون و جاه [و] مانند آن نسازی، در آخرت این علم به کار آید و مرغوب تو گردد.

از هواها کی رهی بی‌جام هو　　　ای ز هو قانع شده با نام هو

یعنی قناعت به نام مناسب نیست، بلکه مشاهدهٔ مسمّی که ذات است، می‌باید. فقط ذکر لسانی به کار نآید.

از صفت وز نام چه زاید خیال　　　و آن خیالش هست دلاّل وصال

ارشاد است به آنکه این ذکر نام هم مفید است، که از نام خیال ذات می‌زاید و این خیال دلاّل وصال است و در بیت ثانی می‌فرمایند که: دلاّل بی‌مدلول نمی‌تواند شد. پس خیال راه مدلول است و در مصراع ثانی تأیید بودن خیال دلاّل می‌کند، به این وجه که اگر خیال جادهٔ وصول مدلول نمی‌بود، غول رهزنی تمثیلهٔ او رهزنی می‌کند، که خیال را قانع شدن نمی‌دهد.

و آنچه ولی‌محمّد گفته که این تمثیل در نفس لزوم است، جاده[1] را غول لازم است. همچنین دلاّل را مدلول، خروج از ادب است.

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو　　　در ریاضت آینهٔ بی‌زنگ شو

یعنی چنانکه آهن صفا پیدا کند و صور در وی منقّش می‌شود، تو هم از ریاضت زنگ خود را دور کن، تا آینهٔ انتقاش حقّ گردی.

سرّ امسینا لکردیا بدان　　　راز اصبحنا عرابیا بخوان

عزیزی ابوبقا نام مردی بود کردی، که می‌چرانید گوسفندان را. قطعه‌ای کاغذ یافت که بر وی «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» نوشته بود. پس از مردی پرسید که در این کاغذ چیست؟ آن کس خبر داد. پس

---

۱. در اصل: ز.

این قطعه را پاک کرد و در مکان بلند نهاد و پیش آن کاغذ به تواضع تمام تا طلوع فجر ایستاد. پس جذبه‌ای از جذبات حقّ او را رسید در وقت صبح و به زبانی عربی ملهم شد و بسیاری از علوم بر وی منکشف شد. پس بر منبر برآمد و گفت «الحمد للّه الّذی امسیت کردیا و اصبحت عربیا».

قصّهٔ مرئی کردن رومیان و چینیان در صنعت نقّاشی

در فرو بستند و صیقل می‌زدند　　　همچو گردون ساده و صافی شدند

فاعل می‌زدند رومیان‌اند که فاعل ساده و صافی شدند سقف دیوارهای خانه.

از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی است　　　رنگ چون ابر است و بی‌رنگی مهی است

یعنی اصل رنگها بی‌رنگی است. پس از رنگها به بی‌رنگی رهی است و رنگ پرده بی‌رنگی است، همچو ابر پرده ماه و این بیت و بیت ثانی مقولهٔ مولوی است قدّس سرّه. /۱۱۵/

بعد از آن آمد به سوی رومیان　　　پرده را برداشت رومی از میان

.....

آن صفای آینه وصف دل است　　　صورت بی‌منتها را قابل است

قلب حقیقت جامع است، صور بی‌نهایت را قابل است و ولی‌محمّد صورت بی‌منتها را بر صورت اله حمل کرده و این اولی است از اوّل و اله ذات مستجمعهٔ اسماء فعّاله است و این اسما را نهایت نیست به آثار. و ابیات تالیه مؤید این معنی است و این ابیات مضمون این حدیث قدسی است: «لا یسعنی ارضی و لا سمائی و لکن یسعنی قلب عبدی المؤمن».

عقل اینجا ساکت آید یا مُضلّ　　　ز آنکه دل با اوست یا خود اوست دل

.....

عکس هر نقشی نتابد تا ابد　　　جز ز دل هم با عدد هم بی‌عدد

.....

برتراند از عرش و کرسیّ و سما　　　ساکنان مقعد صدق خدا

در این بیت اشارت است به این آیت: «إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ»(قمر: ٥٤–٥٥)؛ به درستی که متّقیان در جنّات‌اند و در نهراند، در جای نشست صدق که در

آن لغو نیست، نزدیک پادشاه قادر.

و این موعود، مؤمنان صالحان راست به روز حشر و به عارفان در این دار است، که عارفان در حیات، واصل حقّ‌اند و در نهر حقّ که آب مشاهده و معرفت می‌آشامند، در جای صدق‌اند با حقّ، به هیچ حال لغو و غفلت را راه نیست و حاضراند نزدیک ملک مقتدر و در بیت تالی تصریح به صدق است.

و تحقیق آن، آن است که صدق صلابت و شدّت در دین است و از احوال غیرت اللّه است و مر صاحب صدق را که متحقّق است به آن فعل به همّت است. چنین مذکور است در فتوحات.

و رسم صدق آن است، برابر شدن سرّ و علانیه با وفای آنچه عهد کرده با اللّه در تحیت و طاعت و اعتراف به ربوبیت ربّ. چون به این اوصاف متّصف شد، او صادق است و صدق مرتبهٔ خاصّ است، که صاحب آن مرتبه متّصف به این اوصاف می‌شود و صدق، صدق الهیه است و چون به مرتبهٔ صدق برسد، می‌شنود اللّه تعالی عین صدق او و صدق به ذات مؤثّر است.

هرجا که ظاهر شود عین صدق، ظاهر شود حکم او و این صدق من حیث التّوجّه الی الاکوان، حالی است که به عروض آن صادق تصرّف می‌کند در اکوان به هر وجهی که خواهد و از جهت تعلّق آویخته توجه حقّ مقام است و می‌شود صادق التّوجّه به سوی حقّ و در این مقام صدق را تأثیر نباشد، زیرا که اکوان را در حقّ تأثیر نیست. اگرچه از وی تأثیر ظاهر شود، بی‌ارادهٔ او باشد.

چون این دانستی، پس معنی بیت تالی که ایشان در مقام صدق با حقّ در صدق دارند، بلکه محو مطلق‌اند، زیرا که صادق‌التّوجّه‌اند و چون صادق‌التّوجّه‌اند، پس توجّه به اعتبار منتفی است. پس محو مطلق‌اند، بلکه خود عین دیدار حقّ‌اند، که حقّ عین صدق ایشان است.

و معنی مصراع دوم بیت ثانی این، آن است که خود بحر معرفت‌اند و در بحر که ذات به اسماء است، شناوری دارند و بیت ثانی این مصراع اشاره به آنچه که مروی است در رسالهٔ قشیریه از ابوسعید قشیری که صدق آن است که مهیا باشد برای موت.

پرسیدن پیغمبر مر زید را که امروز چونی و چگونه برخاستی از خواب و جواب او که «اصبحت مؤمنا حقّا»

گفت پیغمبر صباحی زید را   کیف اصبحت ای رفیق باصفا

شیخ عبداللّطیف گفته که: بیان این حدیث است که شیخ شهاب‌الدّین سهروردی در آداب ارشاد

المریدین آورده‌اند:

«قال النّبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم بحارثة: کیف اصبحت؟ قال: اصبحت مؤمنا حقّا. قال: لکلّ حقّ حقیقة فما حقیقة ایمانک یا حارثة؟ فاجاب و قال: صرفت نفسی عن الدّنیا فاستوی حجرها و مدرها و ذهبها و فضّتها و اظمأت نهاری و اسهرت لیلی و کانّی انظر الی عرش ربّی بارزا و انظر الی اهل الجنّة یتزاورون[۱] و اهل النّار یتعاوون[۲] فیها. قال رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم : اصبت فالزم».

نبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود مر حارث را، یعنی زید بن حارث را: به چه حال صبح کردی ای زید بن حارث؟ گفت: صبح کردم مؤمن حقّا. آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: برای هر حقّ حقیقت است. پس چیست حقیقت ایمان تو ای زید بن حارث؟ پس جواب داد و گفت که: صرف کردم نفس خود را از دنیا. پس برابر شد نزد من سنگ دنیا و کلوخ دنیا و زر دنیا و سیم دنیا و تشنه ماندم تمام روز من، یعنی به صوم گذرانیدم تمام روز و بی‌خواب شدم تمام شب خود، یعنی به شغل صلوات و اذکار و گویا که می‌بینم عرش ربّ را ظاهر و می‌بینم اهل جنّت را، که زیارت می‌کنند باهم در جنّت و می‌بینم اهل نار را، که معادات می‌کنند باهم در نار.

فرمود رسول اللّه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم که: به صواب رسیدی، پس لازم گیر این را.

که از آن‌سو جملهٔ ملّت یکی است　　　صد هزاران سال و یک ساعت یکی است

یعنی به وحدت رسیدم که در آن کثرت متلاشی[۳] است و بر موجود از ازل تا ابد در آن اتّحاد دارد.

این زمان پیدا شده بر این گروه　　　یوم تبیضّ و تسودّ وجوه

ظاهر آن است که این مقولهٔ مولوی است و این گروه اشارت است به قوم صوفیه. یعنی بر این گروه مکشوف است آن روز، که بعض وجوه در آن روز روشن‌اند و بعض وجوه سیاه‌اند و مقصود آنکه روز حشر، اهل جنّت و اهل نار، همه مکشوف‌اند بر صوفیه در این دار.

---

۱. در اصل: یتزاددون.

۲. در اصل: یتعادون. از عود به معنای بازگشت است که مناسب حدیث و ترجمه نیست و باید از عوی یا عوو باشد به معنای فریاد کشیدن چنانچه در متن آوردیم. مصحح

۳. متلاشی مأخوذ از لاشیئ به معنی معدوم.

پیش از این هرچند جان پرعیب بود　　در رحم بود و ز خلقان غیب بود

الشّقیّ من شقی فی بطن امّ　　من سمات اللّه یعرف حالهم

محمّدرضا گفته که: پیش از یوم جزاء، معایب جانها از نظر خلایق مستور بود، همچنان‌که در رحم صورت خلق طفل مستور است نزد خلایق، که صاحب جمال است یا کریه. پس در رحم شقیّ از سعید متمیز نیست، زیرا که خاتمهٔ کار ناپدید است.

و در حدیث واقع است که: «السّعید من سعد فی بطن امّه و الشّقی من شقی فی بطن امّه»[۱]؛ سعید کسی است که سعید است در بطن امّ خود و شقیّ کسی است که شقیّ باشد در بطن امّ خود و سعادت سعید و شقاوت شقیّ متحقّق است، لیکن در این دنیا تمیز نیست و بعد انتقال از دنیا سعید و شقیّ متمیز گردند و ولی‌محمّد این دو بیت را بر تمیز شقیّ و سعید در روز حشر حمل کرده.

تن چو مادر طفل جان را حامله　　مرگ درد زادن است و زلزله

بر تمیز حشر روحانی که در برزخ است، حمل کرده و به تقریر محمّدرضا را حکم به سهو کرده. این حکم وی رجم به غیب است و به تقریر محمّدرضا سهل الانطباق است و او خود تمیز سعید از شقیّ در برزخ بعد موت قبول می‌کند. پس در حشر همین تمیز سوای آن نیست، یا علی‌حدّه بیان کرده شود.

و حاصل آنکه تمیز میان شقیّ و سعید بعد موت از دنیا خواهد شد، در برزخ و در حشر نیز و اگر تمیز در برزخ قبول نمی‌کند، به جهت آنکه هریک از حال دیگری خبر نخواهد شد، پس تقریر وی مر قول مولوی را که:

تن چو مادر طفل جان را حامله　　مرگ درد زادن است و زلزله

صحیح نمی‌افتد و قول محمّدرضا گفته که تمیز سعید و شقیّ بعد موت خواهد شد، مطلق است از آنکه در برزخ شود یا در حشر. /۱۱۶/

او مگر ینظر بنور اللّه بود　　کاندرون پوست او را ره ربود

یعنی آنکه عارف و ناظر به نور اللّه است، بر وی حال برزخ و حال حشر در این دار مکشوف است.

---

۱. شیخ صدوق، التوحید: ص۳۵۶.

چنانکه زید بن حارث را بود.

اصل آب نطفه اسپید است و خوش　　　لیک عکس جان رومی و حبش
می‌دهد رنگ احسن التّقویم را　　　تا به اَسفَل می‌برد آن نیم را

مراد از رومی، سفید و حبش، سیاه و سفید و سیاه کنایت است از سعید و شقیّ.

و حاصل معنی آن است که اصل آب نطفه سفید است و خوش است و در وی سیاهی نیست. لیکن هرکه سعید است، در ازل در علم اللّه یا شقیّ است عکس سعادت وی و شقاوت وی رنگ می‌دهد احسن التّقویم را، که صورت انسانیه است، که حقیقت او جامع است در یوم رستخیز که در آن یوم کما هی هویدا و ظاهر خواهد شد.

پس به این رنگ دادن انسان دو قسم شد: سفیدرو و سیاه‌رو. پس می‌فرمایند که: غایت این رنگ کردن این است که نیمه را که سیاه‌رواند، به اسفل السّافلین رساند و آن جهل مرکب است در خالق و اعمال سیئه و از این مقابله معلوم شد که نیمهٔ دیگر را به اعلی علیین رساند و آن مؤمنان صالحان‌اند و این تقریر واضح است.

و محمّدرضا اسفید و خوش را کنایت از فطرت اسلام داشته، که مولود بر آن‌اند و عکس رومی و حبش اشاره با آنکه «ثمّ ابواه یهوّدانه و ینصرانه و یمجّسانه».

و شیخ ولی‌محمّد حکم کرده که این سهو است، زیرا که بر این تقدیر لازم می‌آید که رومی نیز همچو حبش کنایت از شقیّ باشد و حال آنکه رومی کنایت از سفید است و در حقیقت ولی‌محمّد[۱] از معنی حدیث غافل است، که معنی حدیث این نیست و هر مولود را ابوین، یهودی و نصرانی و مجوسی می‌سازند بلکه معنی حدیث آن است که هر مولود بر فطرت اسلام زائیده می‌شود و بعد از آن ابوین او بعضی یهودی و نصرانی و مجوسی کنند و ابوین بعض را بر اسلام باقی می‌دارند و این مقدّر است و مراد است.

پس رومی عبارت از شقّ مقدّر است و حبش از شقّ مذکور و اینکه محمّدرضا گفته بعید نیست.

---

۱. در اصل: + ص.

و تحقیقش آن است که حقیقت انسانیه نسخهٔ جامعه است و در فطرت اقرار ربوبیت کرده، بعد ظهور آن حقیقت در صورت عنصریه منقسم شد به شقیّ و سعید. پس اصل آب نطفه که انسانیت دارد و در اصل فطرت سعید بود و بعد متلبس به این صورت شقیّ و سعید شدند و بعد این اراده باقی تقریر همان است که این فقیر گفت.

و نیز باید دانست در بیت دوم اشارت است به آیت: «لَقَدْ خَلَقْنَا اَلْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ إِلاَّ اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا اَلصّالِحاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيرُ مَمْنُونٍ»(تین: ٤-٦)؛ و معناش آن است: البتّه پیدا کردم انسان را در احسن تقویم، که نسخهٔ جامعه مر اسمای حقایق را گردانیدیم و این تقویم احسن است از تقویم هر کائن و مظهر بعض اسماء است. بعد از آن مردود ساختیم به اسفل السّافلین، که صورت عنصریهٔ جاهله مر ربّ خود را، یا به انکار وجود ربّ و یا به انکار توحید ربّ، مگر آن کسان که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، مردود به اسفل السّافلین نیستند، بلکه در اعلی علیین قرار دارند. پس برای آنها اجر غیر ممنون است به ادخال جنّت، و اغراق در کار علوم.

و شیخ ولی‌محمّد رحمه اللّه این بیتین را به این وجه تقریر کرده: اصل نطفه سفید و خوش است بی‌رنگ [و] مطلق از رنگ است، و عکس جان اتقیا[1] اشقیا از علو[2] اطلاق و بیرنگی، آن را[3] به پستی تقیّد و رنگ آورد. و رنگ اگرچه سعادت باشد به نسبت بیرنگی در پستی و اسفل است و یا مراد به عین انسانی و مقصود آنکه آب نطفه مطلق و بی‌رنگ است و به رنگ سعادت و شقاوت و یا به رنگ تعین انسانی مقید شده، رو به پستی نهاده، همچنین اصل جمیع مقیدات و رنگ مطلق بی‌رنگ است، از مرتبهٔ علوّ اطلاق و بی‌رنگی تنزّل کرده، در پستی رنگ و تقید افتاده است.

بعد از آن آیت مذکوره آورد و گفتهٔ: حضرت مولوی قدّس‌سرّه از احسن تقویم نطفه مراد داشته و معنی استثناء بر این تقدیر آن است که این هر دو فریق[4] در پستی افتادند و بعد افتادن در پستی تقید اهل

---

۱. در اصل: اتقیاد.

۲. در اصل: علوم.

۳. در اصل: به.

٤. در اصل: فرق.

سعادت به سبب ایمان و عمل صالح از حکم تقید برآمدند، و به اصل خود که اطلاق و بی‌رنگی است درپیوستند و اجر غیر ممنون که عبارت از رسیدن به بی‌رنگی است و «آن[1] نیم» که در مصراع ثانی است، اشارت به آب نطفه[2] است و «نیم» از آن جهت فرمودند که: رنگی معین از روم و حبش ندارد و قابل بر دو است. پس از بی‌رنگی نیمی در او باشد.

و مخفی نیست بر متأمّل که در این تقریر تکلیف شدید است و نابودن تکلّف قول وی که اصل نطفه که سفید و خوش است، بی‌رنگ و مطلق از رنگ است، مشتمل بر تناقض است، که چونکه نطفه سفید شد، پس بی‌رنگ چگونه باشد، که سفیدی هم رنگ است و نیز در نطفه اطلاق کجاست، که او هم یک متعین خاصّ است و مغایر است مر انسان را، اگرچه اصل انسان است. پس قول وی عکس جان و سعداء و اشقیاء از علوّ اطلاق، آه صحیح نمی‌تواند شد.

و قول وی و مقصود آنکه چنانکه آب نطفه بی‌رنگ است، الی الآخر، ناظر است به اینکه اصل مقصود بیان نزول مطلق و بی‌رنگ است در تقیدات و رنگها و ذکر نطفه و مردود شدن به اسفل السّافلین برای تمثیل است.

پس مقام این را متحمّل نیست، بلکه مقصود بیان اشقیاء و اتقیاء است و تمیز آن هر دو در آخرت و مع‌هذا تمثیل هم صحیح نمی‌شود، که نطفه یک مقید است مثل انسان و رنگ دارد منافی رنگ اشقیاء. مع‌هذا این مقصود از عبارت برنمی‌آید.

و نیز حکم وی به مراد داشتن مولوی قدّس‌سرّه از احسن تقویم نطفه را رجم به غیب است، بلکه ظاهر است که مقصود مولوی آن است که در اصل صورت انسانیه که نطفه است، این دو رنگ نبود، بلکه سفیدی بود فقط و در احسن تقویم که صورت انسانیه است، این دو رنگ پیدا شدند از عکس جان اشقیا و اتقیا.

و معنی استثناء که گفته، که بعد نزول به اسفل سافلین[3]، صالحان از جهت عمل صالح برآیند،

---

۱. در اصل: این.

۲. در اصل: لفظ.

۳. در اصل: الصالحین.

صحیح نیست، زیرا که مستثنی از اصل خارج است از حکم مستثنی منه و تکلّم است در مستثنی منه به باقی بعد استثناء آن است که صالحان به اسفل السّافلین اصلا نزول نکردند، نه آنکه او گمان کرده که بعد افتادن به اسفل السّافلین برآیند و آنچه که گفته که چون قابل هر دو شد از رومی و حبش، پس از هر یکی نیمی باشد، معنی ندارد، که اقتضاء قابلیت آن است که هیچ یکی در او نباشد، نه آنکه از برای هر یکی نیمی باشد.

بعد ذکر این کلام تقریر دیگر کرده بدین وجه که، نطفه به وقت نطفگی جماد بود اعلی و اقرب بود به وحدت و چون به صورت انسانی آمد، عکس جان اشقیاء و اتقیاء رنگ تعینات امکانی بخشید و از مرتبهٔ قرب به جانب بعد کشید و عکس جان اشقیا آن را به اسفل السّافلین ببرد، که ایشان در تقیدات امکانیه محبوس ماندند و اسب همّت به سوی لذّات جسمانیه براندند و اتقیاء قدم به جانب اسفل ننهادند و از قرب حضرت واجب دور نافتادند و بر این تقدیر، از اسفل تقیدات امکانیه و لذّات جسمانیه مراد باشد، انتهی.

این تقریر از اوّل اگرچه اولی است، لیکن ناظر است به آنکه نطفه در اصل تقیدات امکانیه نداشت و چون به صورت انسانیه آمد، گرفتار تقیدات امکانیه شد و این غلط است، که نطفه هم مقید به قید امکانی است مثل صورت انسانیه و فضیلت جماد بر انسان غیر کامل، به این وجه که جماد تقید امکانی ندارد و انسان[1] تقید امکانی دارد، نیست، بلکه برای آن است که در ذکر او فتور نیست، که او را طالب معاش خود نیست و نظر فکری نیست و او را اولی بود که تقید امکانی را حذف می‌کرد و می‌گفت که در نطفگی گرفتار لذّات نفسانیه نبود و بعد نزول به صورت انسانیه گرفتار لذّات شدند و مراد از اسفل السّافلین، گرفتاری این لذّات است و اتقیاء در این گرفتاری نافتادند، و اللّه اعلم بحقیقة الحال.

جواب گفتن زید رسول خدا را، که احوال خلق بر من پوشیده نیست و همه را می‌شناسم

یا رسول اللّه بگویم سرّ حشر   در جهان پیدا کنم امروز نشر

مراد از حشر، حشر جسمانی است، نه حشر روحانی و آن حشر در برزخ است، که بعد موت، روح

---

۱. در اصل: انسانی.

متجسّد شود در عالم مثال و مسئول می‌شود.

راحت قبر و عذاب قبر، عبارت است از راحت و عذاب، که در این عالم است و به این قائل فلاسفهٔ اشراقین است و امّا مشّاوٰن پس قائل به تجسّد نیستد و حشر روحی، عبارت است از وجدان نفس ناطقه، الم روحانی و راحت روحانیه و قصر بر این باطل است و خلاف واقع است، بلکه حقّ آن است که ما بین موت و قیام قیامت در برزخ، عذاب قبر و راحت قبر و سؤال منکر و نکیر حقّ است، چنانکه اشراقیه می‌گویند و بعد قیامت حشر اجساد به این نمط که در این عالم است، خواهد شد، چنانکه شریعت حقّه خبر داده است و در کیفیت احیاء مختلف شدند.

بعضی بر آنند که اعاده مثل این اجساد به طریق تناسل به جماع، از لدن آدم و حوا تا آخر مولود بود و این مذهب ابوالقاسم بن قسی[1] صاحب خلع النّعلین است و استدلال کرده به این آیت: «کما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ»(اعراف: ۲۹)؛ چنانکه در ابتداء پیدا کرده شما را، عود خواهید کرد.

و بعض بر آنند که بارش آب اشبه به منی خواهد شد. به آن عظام رمیمه حیات خواهند یافت و این حدیث منقول است در کتاب النّشور تصنیف سیوطی.

و مختار شیخ اکبر آن است که اعادهٔ اجساد بر غیر مثال سابق شود و قول اللّه تعالی را: «کما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ». و قول اللّه تعالی: «وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ اَلنَّشْأَةَ اَلْأُولی فَلَوْ لا تَذَکَّرُونَ»(واقعه: ۶۲)، بر این حمل می‌کنند که چنانکه در نشأت اولی بلا مثال ابتداء خلقت بود، همچنین در عادت و صفت اهل جنّت و اهل نار، که در احادیث مبین است، مخالف صفت ابدان دنیویه است.

پس معلوم شد که بر غیر مثال سابق خواهد بود و نیز باید دانست که از این کسی این توهّم نکند، که جسم معاد در روز حشر مغایر این جسم دنیاست، که این توهّم مخالف نصوص قرآنیه است و این قول قریب کفر است، بلکه حشر عظام همین بدن است، که رمیم شده‌اند، لیکن قد و قامت و صورت و الوان بر غیر مثال دنیویه خواهد بود و این ظاهر است، زیرا که قامت[2] اهل جنّت ستون زراع خواهد

---

۱. در اصل: قسمی.

۲. در اصل: اقامت.

بود و مسیر[۱] ما بین منکبّین اهل نار، بسیار طویل خواهد بود.

دستها ببریده اصحاب شِمال　　　　وانمایم رنگ کفر و رنگ آل

مراد از اهل شمال، آنهانند که نامهٔ اعمال به دست شمال ایشان داده شود و مراد از دست بریده، خسارت این‌ها، و الاّ نه بریده شدن دست اصحاب شمال در روز حشر منقول شده و مراد از رنگ کفر، سواد(سیاهی) و چون کافران که اثر کفر است. و از رنگ آل[۲] رنگ روشنی و چون مؤمنان که آن اثر ایمان است.

وانمایم هفت سوراخ نفاق　　　　در ضیای ماه بی‌خسف و محاق

خسوف، عبارت از گرفته شدن ماه و محاق، از بی‌نور شدن ماه در شعاع شمس.

و شیخ ولی‌محمّد گفته که: هفت سوراخ نفاق، هفت صفات رذیلهٔ نفسانیه‌اند: کبر و حرص و شهوت و حسد و غضب و بخل و حقد.

و محمّدرضا به سبعهٔ موبقه تفسیر کرده و آن شرک باللّه و سحر[۳] و قتل نفسی، که قتل آن حرام است و زنا و اکل الرّبوا و اکل مال یتیم و فرار از جنگ کافران و شرک، عین کفر است واگر مبطن باشد عین نفاق و شمرد آن از سوراخ نفاق مناسب نیست.

و در حدیث صحیح وارد است که چهار خصلت‌اند، اگر در شخص باشد او منافق خالص است، اگر یکی از آنها باشد، پس باشد در وی خصلتی از نفاق، تا اینکه ترک کند وقتی که امانت سپرده شود، خیانت کند و وقتی که سخن گوید، کذب گوید و وقتی که وعده کند، خلاف وعده کند و وقتی که مخاصمه کند، فجور کند و دشنام دهد.

دوزخ و جنّات برزخ در میان　　　　پیش چشم کافران آرم عیان

مراد از برزخ، ما بین موت و حشر است و معنی «برزخ در میان»، آن است که برزخ در میان حیات دنیاویه و حیات حشریه و به اعراف نیز حمل می‌توان کرد و اوّل افید است.

---

۱. در اصل: مسرت.
۲. در اصل: آن.
۳. در اصل: شجر.

و آنکه تشنه گرد کوثر می‌دوند　　　یک به یک را نام واگویم کیند

کوثر: حوضی است مخصوص به امّت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، که اگر کسی یک‌بار آب آن نوشد، گاهی تشنه نشود. آب آن سفیدتر از لبن است و شیرین‌تر از عسل است.

این اشارتها است گویم از نغول　　　لیک می‌ترسم ز آزار رسول

نغول: بضمتین به معنی عمیق و ژرف و به معنی دور و بعید و دراز و تمام و کامل.

یعنی به تعمیق، لیکن در این تعمّق، خوف هتک امر رسول است به اخفا صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم.

گفت هین درکش که اسبت گرم شد　　　عکس حقّ لا یستحی زد شرم شد

اشارت است به قول اللّه تعالی: «إِنَّ ذٰلِكُمْ كانَ يُؤْذِي اَلنَّبِي فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَ اَللّٰهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ اَلْحَقِّ»(احزاب: ٥٣)، چنانکه نمی‌کند از گفتن حقّ، و حاصل آنکه این عدم استحیاء از حقّ صفت الهیه است. عکس آن پرتو زد، تو متّصف بدین صفت شدی.

لیک درکش در بغل آیینه را　　　کز تجلّی کرد سینا سینه را

این بیت مربوط است به بیت سابق که:

«آینهٔ تو جست بیرون از غلاف».

سینا نام کوهی است که بر آن تجلّی شده بود.

گفت آخر هیچ گنجد در بغل　　　آفتاب حقّ و خورشید ازل

در بعض نسخ «خورشید اجل» واقع است. به هر تقدیر مراد ذات حقّ است.

گفت یک اصبع چو بر چشمی نهی　　　بینی از خورشید، عالم را تهی

یعنی چنانکه این آفتاب از یک اصبع از دید پنهان می‌شود همچنین از دیده تعین که حجاب مبذول است، دید به ذات پنهان می‌شود و چون پنهانی به این وجه ممکن بلکه واقع است، پس پنهان خواهد ماند، تو از زبان خود کشف راز مکن.

لب ببند و غور دریایی نگر　　　بحر را حقّ کرد محکوم بشر

از اینجا مقولهٔ مولوی است. ارشاد می‌فرمایند: به منع کشف اسرار با نگریستن غور دریای اسرار.

چار جوی جنّت اندر حکم ماست　　　این نه زور ما ز فرمان خداست

یعنی این نه از همّت ماست، که اولیاء مقرّبان همّت ندارند، بلکه از فرمان حقّ سبحانه است. به مخلوقات خود فرمود که: در حکم کامل العبودیة باشند و مخلوقان در حکم این عبداند به اذن اللّه. /۱۱۷/

[همچو این دو چشمهٔ چشم روان   هست در حکم دل و فرمان جان]

گر بخواهد رفت سوی زهر مار   ور بخواهد رفت سوی اعتبار

یعنی اگر خواهد پس این چشم بر تلذّذات[1] نفس افتد و لذّت نفسانی حاصل شود و اگر بخواهد برای اعتبار افتد، که از دیدن محسوسات عبور بر اسرار آن کند.

گر بخواهد سوی محسوسات رفت   ور بخواهد سوی ملبوسات رفت

مراد از ملبوسات، ماوراء محسوسات که پنهان است و بیت ثانی در بیان خصوص کلّیات و جزئیات است و راندن حسّ کلّیات به این نمط است، که عقل چون به واسطهٔ حسّ، جزئیات را فهمید، پس در آن تأمّل کرده، انتزاع کلّیات نمود و استخراج آن از جزئیات کرده و در مصراع ثانی فرمود که: اگر خواهد بر جزئیات محسوس وارد و انتزاع امر مشترک از آن نکند و شیخ ولی‌محمّد از «چشم» عامّ گرفته، خواه چشم حسّ باشد، یا چشم دل و ابیات تالیه نوع ابا دارد.

همچنین این پنج حسّ چون نایزه   بر مراد امر دل شد جایزه

جائزه: از تجاوز است.

دست در دست نهانی مانده است   او درون تن را برون بنشانده است

.....

دل مگر مهر سلیمان یافته‌ست   کاو مهار پنج حسّ برتافته‌ست

یعنی دل ملک عظیم یافته است که حکم وی بر قوای حسّاسه است، که این قوا حقایق ملکیه‌اند، که قوّی شده در انسان ظهور یافتند و تعبیر به مهر سلیمان بنا بر مشهور است، که ملک سلیمان علیه‌السلام در انگشتری بود و این اگرچه غلط است، لیکن در محاورهٔ شعر به تمثیلات و تعبیرات بر بناء آن جائز است.

---

۱. در اصل: تلذات.

پنج حسّی از برون میسور[1] او　　　پنج حسّی از درون مأمور او

.....

ده حس است و هفت اندام دگر　　　آنچه اندر گفت نآید می‌شمر

ده حسّ و پنج از آن ظاهره: باصره و سامعه و ذائقه و شامّه و لامسه. پنج از آن باطنه: حسّ مشترک و خیال و وهم و حافظه و متصرّفه و هفت اندام ظاهر: سر و سینه و پشت و دست و پای و فرج و بطن و هفت اندام باطنه: دل و جگر و دماغ و گرده و زهره و شش و سپرز.

و مصراع ثانی اشاره به قوای دیگر چون قوای نباتیه و جمادیه و اعضای درونی دیگر، که تفصیل آن به اطناب می‌کشد.

چون سلیمانی دلاور مهتری　　　بر پری و دیو زن انگشتری

یعنی دل پادشاه است مثل سلیمان، که در حکم آن پری و دیو است و حقایق پری و دیو نیز قوی گشته در انسان است. اگر شخصی تأمّل کند، می‌یابد در نفس خود قوّتی، که او وسوسهٔ ارتکاب محرّم می‌کند و هرچند که خواهد دفع می‌تواند شد و آن شیطان است که جاری مجرای دم است و هم بر این قیاس.

گر در این ملکت بری باشی ز ریو　　　خاتم از دست تو نستاند سدیو

می‌فرمایند که: اگر از مکر بری شدی در این ملک، خاتم تو که آن ملک به جهت اوست دیو نبرد و ملک مسلّم به دل باقی ماند و گویند که «سدیو» نام آن دیو است که انگشتری سلیمان برده بود و اینجا مراد مطلق دیو است و شهرت بردن سدیو انگشتری سلیمان علیه‌السلام تمثیلات شعریه را کافی است، صدق آن ضرور نیست.

ور ز دستت دیو خاتم را ببرد　　　پادشاهی فوت شد بختت بمرد

یعنی اگر دیو غالب آید، خود پادشاه گردد و دل در حکم او باشد و استعمال قوی به مقتضی خود کناند.

بعد از آن یا حسرةً شد لِلعِباد　　　بر شما مختوم تا یوم التّناد[2]

.....

---

۱. میسور: گرفتار و اسیر.

۲. یعنی بعد از بردن دیو خاتم را، تا قیام قیامت حسرت و ندامت است. تناد: از یکدیگر رمیدن.

ور تو دیو خویشتن را منکری　　　　از ترازو و آینه کی جان بری

.....

متّهم کردن غلامان و خواجه‌تاشان لقمان را که میوه‌های خوب خورده

بود لقمان پیش خواجهٔ خویشتن　　　　در میان بندگانش خوار تن

.....

بود لقمان در غلامان چون طفیل　　　　پر معانی تیره صورت همچو لیل

چون تفحّص کرد از لقمان سبب　　　　در عتاب خواجه‌اش بگشاد لب[1]

.....

یوم ان تبلی السّرائر کلّها　　　　بان منکم کامن لا یشتهی

روزی که ظاهر کرده شود خفیات، کلّ آن خفیات ظاهر شود از شماها، کامن: یعنی امور پوشیده که نمی‌خواستند ظهور آن. یعنی روز حشر روز ظهور خفیات است. پس اخلاق کامنه همه ظاهر شوند و صاحب اخلاق ذمیمهٔ خفیه فضیحت شود.

چون سقوا ماء حمیما قطّعت　　　　جملة الاستار ممّا افضحت

یعنی وقتی که ماء حمیم در دوزخ نوشانیده شوند، قطع کرده شود همهٔ پرده‌ها از آن چیزها که فضیحت کند آن شخص را. یعنی پرده برخیزد و سیئات کامنه ظاهر شود.

قال اللّه تعالی: «کَمَنْ هُوَ خالِدٌ فِی اَلنّارِ وَ سُقُوا ماءً حَمِیماً فَقَطَّعَ أَمْعاءَهُمْ»(محمّد: ۱۵)؛ مانند آن کس که اوست خالد در نار و نوشانیده شود آب گرم، پس قطع کند روده‌های ایشان را.

شاید مولوی قدّس‌سرّه به لسان اشارت از «امعاء» قطع پرده‌ها گرفتند، و اللّه اعلم.

ریش بد را داروِی بد یافت رگ　　　　مر سر خر را سزد دندان سگ

یافتن رگ: کنایت است از رسیدن به حقیقت. یعنی ریش بد را داروی اکال باید، تا قعر ریش صاف شود. همچنین سنگ را نار باید، تا او را متفتّت ساخته، نرم سازد و در این بیت اشارت است به آنکه، عذاب بر کافران وارد است برای دفع زنگ قلوب آنها و چون زنگ زائل شود، عذاب مرتفع گردد. /۱۱۸/

---

۱. یعنی چون لقمان تفحّص فرمود از سبب عتاب خواجهٔ خود و دریافت باعث عتاب، پس لب بگشاد و گفت.

ور رهی خواهی از این سِجن خَرِب[1] — سر مکش از دوست، «وَ اُسْجُدْ وَ اِقْتَرِبْ»

رهی: به کسر هاء به معنی خلاص. یعنی اگر خلاص خواهی از این دنیا، که سجن خراب است، مر مؤمن را پس سجده و تذلّل لازم گیر و قرب به این سجود حاصل کن.

حکایت زید با پیغمبر صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و جواب آن حضرت صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم

ناطقه چون فاضح آمد عیب را — می‌دراند پرده‌های غیب را

داستان تمام از مولوی است به زبان آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم.

تک مران درکش عنان مستور به — هرکس از پندار خود مسرور[2] به

.....

حقّ همی‌خواهد که هر میر و امیر — با رجا و خوف باشند و خدیر[3]

.....

حکایت

بر لب جو برد ظنّی یک فتی — که سلیمان است ماهیگیر ما

این نقل مورّخان که در رفتن ملک سلیمان واقع است.

لیکن این‌همه غلط است. مولوی نظر به شهرت آوردند، چنانکه قصّه‌های حیوانات می‌آرند.

گر وی است این از چه فرد است و خفی است — ورنه سیمای سلیمانیش چیست

.....

آمدند از بهر نظاره رجال — در میانشان آنکه بد صاحب خیال[4]

این شعر در بعض نسخ نیست.

بد خیال غایب اندر سینه رفت — چونکه شد حاضر خیال او برفت

---

۱. خرب: به فتح خاء معجمه و کسر رای مهمله به معنی خراب.

۲. مسرور: خوشحال.

۳. خدیر: ترسنده.

۴. یعنی آن صاحب اندیشه دو دل و متردّد در حقّ حضرت سلیمان [بود].

.....

گر سحاب نور بی‌باریدنی است   هم زمین تار بی‌بالیدنی است

بارید و بالید: لفظ علی حدّه است و نیست [معنی] علی حدّه. و حاصل آنکه سحاب نور را باریدن ضرور است. پس زمین تار را هم بالیدن ضرور است و مقصود آنکه نور و ظلمت در این کارخانه ضروری است و می‌تواند که باریدنی و بالیدنی، لفظ واحد باشد، رابط است و معنی آنکه اگر به سحاب نور نبارد، زمین تار هم بنالد و حاصل آنکه اگر نور شهود و یقین دست ندهد، ظلمت غیبت و شک برطرف نشود.

گرچه هست اظهار کردن هم[1] کمال   می‌رهاند جانها را از خیال

قول مولوی قدّس‌سرّه است به لسان رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر خطاب زید را.

یؤمنون بالغیب می‌باید مرا   ز آن ببستم روزن فانی سرا

این قول حکایت از حقّ است. حاصل آنکه امر من ایمان به غیب است و امتثال به این ایمان است. از این جهت در این فانی سرا، که در آن است[2] سرّ مکتوم داشتیم.

چنانکه اللّه تعالی در مدح متّقیان می‌فرماید: «یؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ» (بقره:۳).

لیک یک درصد بود ایمان به غیب   نیک دان و بگذر از تزویر و ریب

یعنی یک ایمان به غیب برابر صد شهود است.

مقصود آنکه مکمّل به غیب است، نه ایمان بعد شهود. چنانکه بعد کشف غطاء خواهد شد و اولیاء را هم اوّل ایمان به غیب بود و از قوّت این ایمان و عمل به مقتضی آن، مورث به شهود گشته. اگر اوّل ایمان به غیب نمی‌بود، این مرتبه حاصل نمی‌شد.

چون شکافم آسمان را در ظهور   چون بگویم هل تری فیها فطور

اگر آسمان را در دار دنیا بشکافم، چنانکه در آخرت شکافته شود، در ظاهر اسرار که ایمان به آن واجب است چگونه گویم «هَلْ تَرَی مِنْ فُطُورٍ»(ملک: ۳)؛ آیا می‌بینی تو شکاف در آسمان و چونکه این گفتم،

---

۱. در اصل: خود.

۲. در اصل: وراست.

پس غرض من این بود که شکاف در آسمان دیده نشود و اسرار مؤمن پنهان است، ظاهر نشود.

تا در این ظلمت تحرّی گسترند　　　هرکسی رو جانبی می‌آورند

مدّتی معکوس باشد کارها　　　شحنه را دزد آورد بر دارها

تا که بس سلطان و عالی‌همّتی　　　بندهٔ بندهٔ خود آمد مدّتی

یعنی ایمان به غیب برای آن است، تا در این ظلمت دنیا و نادید اسرار «مؤمن بها» تحرّی گسترند و هرکس در ظلمت حقّ روی به جانبی آرند، تا بعضی به ایمان حقّ کما هو علیه مشرّف شوند و بعضی مایل از این گردند به نظر فکری خود و ایمان به آنچه مؤدّی نظر باشد، آرند و بعضی کافر محض گردند، تا ظهور همهٔ اسماء گردد، مثل هادی و مضلّ و معزّ و مذلّ و رحیم و منتقم و امثال آن و یک مدّت تا وقوع قیامت کار معکوس باشد و حقّ پوشیده باشد در زیر باطل، چون وحدت پوشیده است در سراپردهٔ کثرت.

از این مذاهب مختلف افتادند و ناقص مؤدّی کامل باشد و این همه نظم اتمّ و پسندیده است، تا مظاهر اسماء متحقّق باشند و بسی سلطان عالی همّت که اولیاءاند، منقاد باشند، تا در ظاهر مر منقادان خود را در باطن.

[تا در این ظلمت تحرّی گسترند　　　هرکسی رو جانبی می‌آورند]

.....

بندگی در غیب آید خوب و کش　　　حفظ غیب آید در استبعاد خوش

استدلال است بر فضیلت ایمان به غیب. یعنی مدح شاه به شهود و حضور او، برابر مدح آن کس نیست که در غیب از شاه خجل باشد و حفظ حدود ادا کند.

کش: به کاف عجمی، تروتازه و چست و چالاک.

کو که مدح شاه گوید پیش او　　　تا که در غیب بود او شرم‌رو

.....

ای برادر دست وادار از سخن　　　خود خدا پیدا کند علم لَدُن

این مقولهٔ مولوی است به لسان خود تا آخر. یعنی از گفتن اسرار حقّ باز باید ماند و اللّه تعالی از نزد خود علم عطا کند، گفتن ندارد.

پس بود خورشید را رویش گواه   ایّ شیء اعظم الشّاهد اله

یعنی حقّ نفس او گواه است به ره وحدانیت. پس بر این اکتفا کرده، ایمان باید آورد و از گفتگو و انظار فکریه احتراز باید کرد.

قال اللّه تعالی: «قُلْ أَیُّ شَیْءٍ أَکبَرُ شَهادَةً قُلِ اَللّٰهُ شَهِیدٌ بَینِی وَ بَینَکمْ»(انعام: ۱۹)؛ چون کافران قریش از آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم شاهد طلبیدند، پس اللّه تعالی می‌فرماید: بگو کیست اکبر شهادت؟ پس قریش ساکت ماندند در جواب. اللّه تعالی فرمود: بگو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم، که اللّه شاهد است میان ما و شما. یعنی از اللّه کسی اعظم نیست در شهادت.

من بگویم چون قرین شد در بیان   هم خدا و هم ملک هم عالمان

یشهد اللّه و الملک و اهل العلوم   انّه لا ربّ الاّ من یدوم

چون گواهی داد حقّ که بود ملک   تا شود اندر گواهی مشترک

ز آنکه شعشاع و حضور آفتاب   برنتابد چشم و دلهای خراب

چون خفاشی کاو تَف خورشید را   بر نتابد بگسلد امّید را

یعنی اگرچه حقّ عالم[1] شاهد است، لیکن بر این اکتفا نیست. می‌گویم اوّلا به طریق سؤال چون قرین شد در شهادت خدا را ملک و عالم.

و حاصل بیت تالی عین حاصل این آیت است: «شَهِدَ اَللّٰهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ وَ اَلْمَلاٰئِکةُ وَ أُولُوا اَلْعِلْمِ»(آل عمران: ۱۸)؛ گواهی می‌دهد اللّه، که نیست هیچ اله موجود، مگر هویت اللّه و گواهی می‌دهند ملائکه و صاحبان علم.

و ترجمهٔ بیت این است که گواهی می‌دهد اللّه و ملک و صاحب علم، که به درستی نیست ربّ مگر آنکه دائم است، این هویت اللّه است و اللّه را به لفظ ربّ تعبیر کردند برای وزن شعر و اطلاق اسمی بر اسم دیگر در تعبیر از ذات جائز است.

و حاصل سؤال در بیت ثانی می‌فرمایند که: چون حقّ گواهی داد، پس حاجت گواهی غیر چیست

---

۱. در اصل: علم.

و ثانیا به طریق جواب به قول خود:

ز آنکه شعشاع و حضور آفتاب　　　برنتابد چشم و دلهای خراب

و خلاصه آنکه شهادت اللّه اگرچه اتمّ است، لیکن هرکسی آن را نمی‌فهمد، که دلها که مثل خفّاش‌اند، تاب نور آفتاب نمی‌توانند برداشت و ملایک و اهل علم همچو ماه و اختراند و نور آنها از حقّ است.

پس گواهی ایشان را هرکسی خواهد فهمید و این گواهی نیز پرتو و شعب گواهی حقّ است. پس برای این ملایک را و اهل علم را شریک در گواهی کرد. /۱۱۹/

پس ملائک را چو ماها بازدان　　　جلوه‌گر خورشید را بر آسمان

جمیع ماهان به اعتبار آنکه مراد از ماه قدر منوّر است و این از هلال تا بدر و از بدر تا قبل محاق، اقدار مختلفه‌اند، پس جمعیت صحیح شد.

ز اجنحهٔ نور ثلاث او رباع　　　بر مراتب هر مَلَک را آن شعاع

قال اللّه تعالی: «اَلْحَمْدُ لِلّهِ فاطِرِ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ جاعِلِ اَلْمَلائِکَةِ رُسُلاً أُولی أَجْنِحَةٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ»(فاطر: ۱)؛ تمام حمد مر اللّه راست، چنین که پیداکننده است آسمانها را و زمین را و گردانیده است ملائکه را رسل مر اهل زمین در اتمام کارهای ایشان و بر انبیاء علیه‌السلام و رسل به وحی شرایع.

چنین ملائکه که صاحب بازوها هستند دودو بازو دارند، سه‌سه بازو دارند، چهارچهار بازو دارند و مولوی می‌فرمایند: این اجنحه از نور بود، که به آن در معرفت طیران می‌کردند.

همچو پرهای عقول اِنسیان　　　که بسی فرق استشان اندر میان

در این اشارت است به اینکه حقیقت عقل نیز حقیقت ملکی است، که در انسان قوّت شده ظاهر است.

پس قرین هر بشر در نیک و بد　　　آن ملک باشد که مانندش بود

در حدیث واقع است که قرین هر بشر ملکی است، که امداد او می‌کند و در نصّ که قرین هرکس هر دو ملک‌اند از یمین و شمال، که نامهٔ اعمال می‌نویسند و همچنین املاک کثیره به هرکس مناسب آن ملک است.

گفتن پیغمبر صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر زید را، که این سرّ را فاش‌تر از این مکن

ماه می‌گوید به ابر و خاک و فَی   من بشر بودم ولی «یوحی الیّ»

[چون شما تاریک بودم از نهاد   وحی خورشیدم چنین نوری بداد]

ذات آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به ماه تعبیر فرمودند، جهت آنکه او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم منوّر بود به نور حقّ، چنانکه ماه منوّر است به نور شمس.

یعنی آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم می‌فرمایند: «إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يوحى إِلَی أَنَّما إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ»(فصلت: ٦)؛ من بشرم مثل شما دعوی ربوبیت ندارم وحی کرده می‌شود از حقّ به سوی ما، که نیست اله شما مگر اله واحد، که آن ذات حقّ است.

و حصر در بشریت برای آن است که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به اکمل عبودیت متّصف بود، که هیچ وجه شائبهٔ ربوبیت در او نبود و این مقام اعلی است در ولایت، که فوق آن مرتبه نیست.

و معنی بیت تالی آن است که به اعتبار اصل خلقت امکانیه مثل شما بودم، لیکن از نور حقّ منوّرم و در من نور حقّ است، که از آن نور فائق و افضل مخلوقات گشتم.

ظلمتی دارم به نسبت با شموس   نور دارم بهر ظلمات نفوس

ذات حقّ متّصف به اسماء را با شموس تعبیر کردند و تعبیر به جمع به نظر کثرت اسمائیه است. یعنی ظلمت من که هست، به نسبت ذات حقّ است، که پیش او لاشیءام، تا نور او در من تابان شد و نور دارم به نسبت و ذات امکانیه که همه را افاضت وجود و کمالات به حسب استعدادشان می‌کنم.

تخت دل معمور شد پاک از هوا   بر وی الرّحمن علی العرش استوی

قلب عارف عرش اللّه است، که معبّر شد به رحمن و حقّ تعالی او را وسعت کند.

قال الشّیخ الاکبر قدّس‌سرّه: «انّ الحقّ تعالی اذا وسعه القلب لا یسع معه غیره من المخلوقات فکانّه یملأه و معناه انّه اذا نظر الی الحقّ عند تجلّیه له لا یمکن معه ان ینظر الی غیره».

پس ظاهر شد که تجلّی حقّ که بر قلب عارف می‌شود، فانی[1] می‌سازد قلب را و این استوار است که مولوی قدّس‌سرّه قصد کرده‌اند، و اللّه اعلم.

---

۱. در اصل: مالی.

نیست حکمت گفتن این اسرار را — چون قیامت می‌رسد اظهار را

این بیت خطاب به زید است.

رجوع به حکایت زید رضی‌الله‌عنه

زید را اکنون نیابی کاو گریخت — جست از صفّ نِعال و نعل ریخت

یعنی زید به سوی حقّ رفت از بشریت و از صف نعال که بشریت است، نعل خود ریخت، یعنی [با] شتاب دوید.

نی از او نقشی بیابی نه نشان — نه کهی یابی نه راه کهکشان

یعنی نقش و نشان بشریت او باقی نمانده و بالکلّ محو در مشاهدهٔ حقّ گشت. همچو کاه، که در کهکشان نیست، اگرچه نام کهکشان نهادند. همچنین نام او باقی است و دیگر هیچ نی.

شد حواس و نطق بی‌پایان ما — محو نور و دانش سلطان ما

حسّها و عقلهاشان در درون — موج در موج لدینا محضرون

مقولهٔ مولوی است در بیان حال عارفان.

یعنی حواسّ و نطق عارفان همه محو ذات حقّ گشتند و در بیت تالی می‌فرمایند که: حسّ‌های ایشان و عقل، همه نزد حقّ حاضراند و از عارفان همچو محو کرده شده‌اند و این تلمیح است به اینکه در میان حشر واقع است در سورهٔ یس: «إِنْ كانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً واحِدَةً فَإِذا هُمْ جَمِيعٌ لَدَينا مُحْضَرُونَ»(یس: ۵۳)؛ نیست آن نفخه، مگر صیحهٔ واحده. پس همهٔ مردگان نزد ما حاضراند برای جزاء و حساب و این است حال عارفان، که از خود گم شوند با جمیع صفات خود و نزد حقّ حاضر شوند.

چون شب آمد باز وقت تار شد — اَنجُم پنهان شده برکار شد

چون آفتاب ذات غایب شد و رجوع بشریت افتاد، همهٔ حسّها و عقل در کار خود شدند. پس ذات حقّ به آفتاب مشبّه است و مشاهده، به طلوع و محو شدن حواسّ و عقل، به درآمدن نجوم در شعاع آفتاب و در بشریت آمدن، به غروب آفتاب که عبارت است از شب و بازآمدن حواسّ، به ظهور نجوم به شب.

خلق عالم جملگی بیهش شوند — پرده‌ها بر رو کشند و بغنوند

صبح چون دم زد علم افراشت خور — هر تنی از خوابگه برداشت سر

بیهشان را وادهد حقّ هوشها   حلقه حلقه حلقه‌ها در گوشها

پای‌کوبان دست‌افشان در ثنا   ناز نازان ربّنا احییتنا

این دو احتمال دارند: یکی آنکه مربوط به بیت سابق باشد. ولی‌محمّد از بی‌هوش، بیهوشی از حقّ مراد داشته و از هوش، هوش به حقّ.

و حاصل برآورده که چنانکه خلق به شب بی‌هوش شوند و در خواب غفلت آیند و چون صبح شود، بیدار شوند و در هوش یقظه آیند، همچنین عارفان در آمدن شب به شب بشریت بی‌هوش از حقّ شوند و در کارخانهٔ بشریت مشغول شوند و چون صبح مشاهدهٔ علم زند، باز در هوش به حقّ آیند و شکر مشاهده که احیاء حقیقی است، کنند و این بر تقدیری صحیح شوند که در محو فناء کلّی نشود، تا هوش مشاهده باقی ماند و اگر فناء کلّی شود، پس اطلاق هوش معنی ندارد، که در فناء اصلا علم باقی نمی‌ماند.

و احتمال دیگر آن است که از این بیت انتقال باشد از بیان حال عارف سوی بیان قیامت و حشر و حاصل آن شود که تمام خلق در برزخ بعد وقوع نفخهٔ اولی بی‌هوش در خواب غفلت‌اند و چون صبح حشر علم زند، هرکس از خواب خود برخیزد و ثناء ربّ بکند، ما را حیات داده.

«آن جلود و آن عظام ریخته»

مربوط به این ابیات است و بر تقریر اوّل انتقال است به سوی حشر و این تقریر ثانی اصوب و اولی است از اوّل، چنانکه پوشیده نیست بر متأمّل.

سر چه می‌پیچی چرا نادیده‌ای   در عدم ز اوّل نه سر پیچیده‌ای

این رواست بر منکر حشر جسمانی، که همهٔ عالم در عدم بود و زیر قبضهٔ قدرت منقاد بود و به یک کلمهٔ «کن» از عدم اخراج نمود. پس بعد موت هم منقاد امر او هستی. هروقت که خواهد تو را اعاده کند.

این عدم او را هماره بنده است   کار کن دیوا سلیمان زنده است

دیو می‌سازد جفان کالجواب   زَهره نی تا دفع گوید یا جواب

مراد از «هماره» بندهٔ همیشگی است و از دیو، منکر بعث و یا شیطان که برانگیخته منکر را بر انکار و سلیمان عبارت از پادشاه است و اینجا مراد پادشاه حقیقی، که اللّه تعالی است.

و حاصل آنکه عدم همیشه منقاد حقّ است وقتی که خواهد بوجود آرد، کار خود کن ای منکر حشر

و انکار حشر دور کن، که اللّه حیّ و قائم است.

بیت تالی مثال انقیاد است به انقیاد دیو مر سلیمان را، در ساختن جفان چون حوض کلان و طاقت دفع از آن ندارد.

همچنین منکر حشر منقاد حقّ است، طاقت دفع اعاده ندارد و در این بیت اشارت است به این آیت: «یعْمَلُونَ لَهُ ما یشاءُ مِنْ مَحارِیبَ وَ تَماثِیلَ وَ جِفانٍ کالْجَوابِ وَ قُدُورٍ راسِیاتٍ»(سبأ: ۱۳)؛ می‌سازند آن دیوان برای سلیمان هرچه خواهد سلیمان، از محراب‌ها و تمثال‌ها و کأس‌ها مثل حوض در کلانی و دیگ‌های[1] کلان و اخذ تمثال انبیاء در آن‌وقت جائز است.

ور تو دست اندر مناصب می‌زنی – هم ز ترس است آنکه جانی می‌کنی

یعنی مردمان که خواهش مناصب دنیاویه کنند و در کسب آن مشغول شوند هم برای ترس فقر است و فقر که آید به اضطرار از جانب حقّ است. پس این ترس از حقّ است.

هرچه جز عشق خدای احسن است گر شکر خواری است آن جان کندن است

[چیست جان کندن؟ سوی مرگ آمدن دست در آب حیاتی نازدن]

انتقال است به سوی ارشاد به آنکه آنچه که سوای عشق حقّ است، همه جان کندن است، که مورث موت دل است و عشق آب حیات است، که گاهی بر او موت نمی‌آید،

«هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق»

و بیت ثانی مؤید این معنی است.

خلق را دو دیده در خاک ممات صد گمان دارند در آب حیات

خاک ممات: کنایه از خلوّ از عشق است. حاصل آنکه خلق را دو دیده در خلوّ از عشق است و در آب حیات که عشق است، گمان کثیره دارند، که یقین آب حیات ندارند، بلکه بعض احمقان بر جنون حمل می‌کنند.

جهد کن تا صد گمان گردد نود شب برو، ور تو بخسبی شب رود

یعنی جهد را اختیار کن و طریق نظر فکری بگذار، تا گمان تو کم گردد و حاصل مصراع ثانی آنکه،

---

۱. در اصل: + و.

در دار دنیا که مثال شب است برو به راه سلوک و اگر تو در غفلت مانی در این دار دنیا، دنیا از تو رود، تو ضایع مانی.

و در بیت ثانی می‌فرمایند که: در شب دنیا آن روز را که نور حقّ است، بجو و عقل معاد را و یا مرشد را پیشوا ساز، که رفع ظلمت است و بر این محمول ساز ابیات تالیه را.

و بعضی شارحان حاصل آن می‌گویند که: ارشاد است به احیاء شب و معنی ظاهر است، این هم می‌تواند شد. /۱۲۰/

خواب مرده لقمه مرده یار شد　　　خواجه خفت و دزد شب در کار شد

یعنی این غفلت مرده و لقمهٔ حرام هر واحد کافی‌اند در مردگی دل و دوری از آب حیات. پس وقتی که هر دو یار شد، پس چه روی خواهد داد؟ خواجه چون در غفلت افتاد، به دنیا مشتغل شد و دزد که شیطان است، کار خود کرد و به اسفل السّافلین انداخت.

تو نمی‌دانی که خصمانت که‌اند　　　ناریان خصم وجود خاکی‌اند

این بیت مع بعد بیان عداوت شیطان است مر انسان را.

بعد از آن این نار، نار شهوت است　　　کاندر او اصل گناه و زَلّت است

انتقال است از این نار ظاهری به سوی شهوت، که آن نار باطنی است و این نار شهوت اصل گناه و لغزش است از جادّهٔ مستقیم، که طریق هادی است.

نار بیرونی به آبی بفسرد　　　نار شهوت تا به دوزخ می‌برد

برای آنکه از شهوت گناهان صادر می‌شوند و آن گناهان عین نار دوزخ است.

نار شهوت می‌نیارامد به آب　　　ز آنکه دارد طبع دوزخ در عذاب

یعنی این شهوت را با دوزخ مناسبت تامّ است، که از شهوات دوزخ حفوف است، چنانکه در حدیث صحیح وارد است، نه آنکه دوزخ عین شهوت است، که در عالم مثال متمثّل می‌شود، چنانکه ولی‌محمّد گمان برده و لفظ را بر او دلالت هم نیست. بلکه دوزخ مکانی است مخلوق الیوم، که از صور اعمال در آن نار و غیر آن از آلات عذاب مملوّ می‌شود به حسب اتیان مکلّف آن را، چنانکه شیخ اکبر تصریح به آن کرده‌اند.

نار شهوت را چه چاره نور دین　　　نورکم اطفاء نار الکافرین

.....

نار پاکان را ندارد خود زیان　　　کی ز خاشاکی شود دریا نهان

یعنی کسانی که به کمال رسیدند، این شهوت زیان ندارد، بلکه این نار در حقّ ایشان نور می‌شود، که وقت راندن این شهوت که اشتغال به اکل لذیذه و مشارب لذیذه است و به جماع نساء حقّ را می‌بیند، یا که در نساء شهود اتمّ است. پس این شهوت در حقّ ایشان نور شد.

نار صحّت چون فروزد[1] در وجود　　　بی‌زبان تن بود صد گونه سود

یعنی نار شهوت کاملان مثل نار صحّت است، که عبارت از حرارت غریزیه است.

کی سیه گردد به آتش روی خوب　　　کاو نهد گلگونه از تقوی القلوب

گلگونه چیزی است که زنان آن را بر رخسارها مالند، تا حسن افزاید. اشارت است به این آیت: «وَ مَنْ یعَظِّمْ شَعائِرَ اَللّهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَی اَلْقُلُوبِ»(حج: ۳۲)؛ کسی که تعظیم کند نشانه‌ای اللّه را، که از این نشان متوجّه به سوی اللّه شود، پس به درستی که آن از تقوی القلوب است، که قلوب را در این نار شهوت وقایت حاصل شود و این آیت سابق هم گذشته است.

آتش افتادن در شهر، در ایام عمر رضی‌اللّه‌عنه

چون سابق ذکر نار بود، به مناسبت آن این قصّه آوردند.

در فتاد اندر بنا و خانه‌ها　　　تا زد اندر پرّ مرغ و لانه‌ها

لانه: به معنی آشیانه.

با عمر کردند رو مردم شتاب　　　کآتش ما می‌نمیرد هیچ ز آب

یعنی چون از حیل و تدبیر ظاهری عاجز آمدند، التجا به خدمت امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه آمدند، که دعا و توجّه مردان حقّ کارها کند.

بهر فخر و بهر بوش و بهر ناز　　　نز برای ترس و تقوی و نماز

بوش: کرّ و فرّ و خودنمایی.

---

۱. در اصل: در تن افزاید.

مال تخم است و به هر شوره منه   تیغ را در دست هر رهزن مده

یعنی مال تخم است، که از او شجرهٔ سعادت و شجرهٔ شقاوت هر دو ثابت می‌توان شد. پس آن را در غیر مصرف منه و در مصرف شجرهٔ سعادت ایثار کند و در غیر مصرف شجرهٔ شقاوت.

هر کسی بر قوم خود ایثار کرد   کاغه پندارد که او خود کار کرد

کاغه: احمق. یعنی هرکسی بر قوم خود برای حمیّت[1] مال ایثار می‌کند و احمق می‌پندارد که او کار نیک می‌کند. بلکه کار نیک آن است که حسبةً للّه شد و بر قرابت خود ایثار کردن، برای آنکه رضای حقّ در آن است و به ان امر فرمود، کار خیر است، نه ایثار برای حمیت.

کاغه: به معنی بلید و نادان (مِن فرهنگ).

خدو انداختن خصم بر روی امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه و انداختن آن حضرت شمشیر را از دست

مناسبت این داستان با اقوال سابقه ظاهر است.

خدو: بضم اول و ثانی آب دهن و خیو بفتح اول و ضم تحتانی نیز به همین معنی است. /۱۲۱/

او خدو انداخت بر روی علی   افتخار هر نبیّ و هر ولیّ

نسخ مختلف واقع است که در نسخهٔ قدیمهٔ این، بعد مصراع این مصراع است: «کرد او اندر غزایش کاهلی» و در نسخه‌های جدیده به این روش است:

«افتخار هر نبیّ و هر ولیّ»

او خدو زد بر رخی که روی ماه   سجده آرد پیش او در سجده‌گاه

در زمان انداخت شمشیر آن علی   کرد او اندر غزایش کاهلی

لهذا شیخ افضل در بودن این مصراع از مولوی شک کرده و گفته: اگر این مصراع [به] تحقیق از مولانا باشد، مراد آن خواهد بود که، چون پیغمبر صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به آن کس افتخار نماید و بگوید که: در امّت من این‌چنین شخص هست، پس گویا جمیع پیغمبران به آن‌کس افتخار کردند، انتهی.

و صواب آن است که بعد بودن این مصراع از مولوی قدّس‌سرّه گفته شود که افتخار هر نبیّ به آن جهت است که در اتباع مایان چنین شخصی هست و تابع شریعت محمّدیه صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم

---

۱. در اصل: جمعیت.

تابع جمیع انبیاست، زیرا که ایمان به همهٔ انبیاء فرض است. اگر ایمان به یک نیارد، کافر گردد.

پس فوز حضرت امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه به این رتبهٔ علیا، به جهت ایمان به هر نبیّ است و همچنین رسیدن جمیع اولیا رضی‌اللّه‌عنهم به مراتب خود. پس هر ولیّ بلکه هر مؤمن تابع جمیع انبیاء علیه‌السلام است و افتخار هر ولیّ به جهت آن است که در زمرهٔ ایشان همچو کس است، که در این مرتبهٔ عالیه است و پوشیده نیست که از بودن حضرت امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه افتخار هر نبیّ و هر ولیّ به معنی مذکور، لازم نمی‌آید نبودن غیر وی از صحابه افتخار هر نبیّ و هر ولیّ به معنی مذکور. چنانکه از بودن محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم لازم نمی‌آید نفی رسالت دیگری.

ابرها گندم دهد کآن را به جهد　　　پخته و شیرین کند مردم چو شهد

سابق به لسان مبارز می‌فرمودند. از اینجا به لسان خود می‌فرمایند.

جملگی گفتند با موسی ز آز　　　بقل و قثّا و عدس، سیر و پیاز

اشارت است به این آیت:

«وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نَصْبِرَ عَلی طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّک یخْرِجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَ قِثّائِها وَ فُومِها وَ عَدَسِها وَ بَصَلِها»(بقره: ٦١)؛ یاد بگیرید ای بنی اسرائیل وقتی که گفته بودید، یعنی اصول شما و قوم شما، که گذشته‌اند که ای موسی نه صبر خواهیم کرد بر طعام واحد، که آن منّ و سلوی است. پس دعا کن برای ما ربّ خود را، تا خارج گرداند برای ما از آنچه که می‌رویاند زمین از خضراوات آن و خیار آن و فوم آن و عدس آن و پیاز آن. فوم[1]: به چند معنی است: یکی سیر، دیگر گندم، سوم نخود، چهارم نان و همه معنی مناسب است و احتمال دارد.

اکثر اهل تفسیر برآنند که مراد حنطه و یا خبز است، که این طعام است و باقی تفکهات است و همراه چیزی می‌خوردند و مولوی قدّس‌سرّه بر سیر حمل کرده‌اند.

امّت احمد که هستند از کرام　　　هست باقی تا قیامت آن طعام

آن طعام اشارت است به آنچه در بیت ثانی می‌فرمایند و ظاهر است که این طعام مخصوص به اولیاء کرام است. پس از امّت، خواصّ امّت احمد مراد است و ما بعد وی صفت کاشفه یا وجه و یا

---

۱. در اصل: قوم.

مطلق است، محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مراد است و ما بعد وی حقیقت مفیده است.

چون ابیت عند ربّی فاش شد		یطعم و یسقی کنایت زاش شد

اشارت است به حدیث مروی در صحیحین[۱]:

«النّبیّ صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم عن الوصال فی الصّوم فقال رجل: انّک تواصل یا رسول اللّه؟ فقال: ایکم مثلی ابیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» انتهی. فرمود آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم از صوم وصال.

و صوم وصال: عبارت از صوم یومین است، یا زیاده از آن با عدم افطار در لیل، نه به قلیل و نه به کثیر.

پس بگفت شخصی که: به درستی که تو یا رسول اللّه وصال می‌کنی در صیام؟ آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمود: «کیست از شما مثل من؟ به درستی که من شب می‌گذارم نزدیک ربّ خود، طعام می‌خوراند مرا و آب می‌نوشاند مرا.

هیچ بی‌تأویل این را درپذیر		تا درآید در گلو چون شهد و شیر

بدان که اهل ظاهر گفته‌اند که: اینجا حقیقت[۲] اطعام [و] اسقاء نمی‌تواند شد، زیرا که خوردن طعام حقیقت صوم را منافی است. چون طعام خورده شد، صوم وصال باقی نماند، بلکه اینجا تأویل است.

و مراد آن است که قوت باقی ماند، چنانکه از خوردن قوّت می‌شود و از این تأویل این اولی می‌نماید، که گفته شود بر وفق ظاهر، که مواصل صوم در حقیقت نیستم، که نزد ربّ خود به اطعام و اسقاء ربّ افطار می‌کنم و شما مثل من نیستید، که به طعام حقّ نزد حقّ افطار کنید. پس شما را می‌باید افطار به طعام دنیاویه کنید.

و مولوی قدّس‌سرّه می‌فرمایند که: این کلام بی‌تأویل است، ایمان به آن باید آورد و در بیت تالی علّت منع تأویل ارشاد می‌فرمایند.

و حاصل آنکه تأویل ردّ کردن و واپس دادن عطاء الهی است، زیرا که تأویل آن زمان باشد که حقیقت کلام را خطا داند و دانستن حقیقت امر حقّ بود، آن را روا کرد و این خطا دیدن از ضعف عقل است، که محجوب است از ادراک حقایق.

---

۱. در اصل: + انتهی.

۲. در اصل: + و.

و در مصراع بیت ثانی می‌فرماید که: عقل کلّ مغز است در ادراک حقایق و این عقل مثل پوست، که او را ادراک تامّ نیست و جواب قول اهل ظاهر آن است که مفطر صوم، اکل این طعام دنیاوی است و چون از طعام و شراب دنیاوی امساک واقع شد، صوم متحقّق گشت و امّا طعام الهی، پس از عالم دیگر است و خوردن آن در عالم آخر است و آن موجب کشف علوم است و قوّت بدن را دهد به قوّت ربّ و آن مفطر صوم نیست.

خویش را تأویل کن نه اخبار را　　　　مغز را بدگوی نی گلزار را

منع است از تأویل در اخبار نبویه، که متعلّق‌اند به ذات حقّ و صفات و بر اسرار الهیه و ارشاد است به ایمان آوردن به ظاهر آن، اگرچه عقل آن را قبول نکند و متّهم داشتن عقل را در این حکم وی تصرّف از ظاهر و همین مراد است از تأویل خویش و این بحث سابق گذشته.

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای　　　　شمّه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای

شروع است در میان اسرار به لسان آن مبارز.

بازگو دانم که این اسرار هوست　　　　ز آنکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست

یعنی مرا منقاد ساختی، گویا که بی‌شمشیر کشتی و این از اسرار حقّ است، که از تو ظاهر است.

صانع بی‌آلت و بی‌جارحه　　　　واهب این هدیه‌های رایحه

از اینجا مقولهٔ مولوی است به لسان خود.

بازگو ای باز عرش خوش‌شکار　　　　تا چه دیدی این زمان از کردگار

این بیت ثانی، آن قول مولوی بر لسان مبارز است.

آن یکی ماهی همی‌بیند عیان　　　　و آن یکی تاریک می‌بیند جهان

شیخ عبداللّطیف گفته: این بیان مراتب ثلاثه است: جمع و تفرقه و جمع الجمع.

جمع الجمع: عبارت از مشاهدهٔ حقّ واحد است در کثرت خلق. پس او یک می‌بیند و اشاره است به این در قول وی قدّس سرّه:

«آن یکی ماهی همی‌بیند عیان»

و تفرقه: عبارت است از دیدن کثرت خلق. پس او حقّ را نمی‌بیند، چنانکه شأن محجوبان[1] است و قول وی قدّس سرّه:

«آن یکی تاریک می‌بیند جهان»،

اشارت به این و تاریک دیدن جهان برای آنکه ندید حقّ را، که وجود محض است.

و جمع الجمع: عبارت است از دیدن حقّ واحد در کثرت خلق و کثرت خلق را در وحدت حقّ. پس حقّ هم دیده می‌شود و خلق هم دیده می‌شود و اتّحاد خلق با حقّ هم دیده می‌شود و این تفرقه است، که جامع است جمع را و این را تفرقه بعد الجمع نیز گویند و در این مرتبه دید حقّ به دو وجه حاصل است: دید حقّ در خلق و دید حقّ در حقّ و دید خلق به یک وجه: دید او در حقّ و قول وی قدّس سرّه.

و آن یکی سه ماه می‌بیند به هم این سه کس بنشسته یک موضع بغم

اشارت به این مرتبه است و اعتراض شیخ افضل که مراتب منحصر در این سه نیست، که استهلاک بالکلّیه است در ذات حقّ و این را جمع الجمع نام نهاده و مرتبهٔ آخر، فرق بعد الجمع است. آن رجوع به عبدیت است، ساقط است، زیرا که آن استهلاک که گفته، فناست، که در آن شعور اصلا نمی‌ماند و این اقسام ثلاثه اقسام مشاهده است. پس این مرتبه خارج از منقسم است و مولوی قدّس سرّه تفصیل مشاهده می‌کند.

شیخ افضل گفته که: مراد از دیدن سه ماه به هم، دیدن ذات و صفات و افعال الهیه باشد، بر آن وجه که جملهٔ ذات و صفات و افعال را ناچیز داند و هر ذات [را] فروغی از ذات مطلق شناسد و هر صفتی را پرتو نور صفت مطلق داند، انتهی.

و بر این تقریر از دیدن یک ماه چه مراد باشد، او بیان نکرده، شاید که توحید خالی مراد باشد.

در نفحات مذکور است که: در این مرتبه، وجود موجد در مشاهدهٔ وجود واحد چنان مستغرق شود، که عین جمع گردد و جز ذات و صفات واحد در نظر او نیاید، تا غایتی که این توحید را صفت حقّ واحد بیند، نه صفت خود، و اللّه اعلم.

---

۱. در اصل: محجوبان شان.

و بعضی گفته‌اند: حاصل آن است که در بیت سابق بیان شد، که چشم امیرالمؤمنین علی کرّم‌اللّه‌وجهه می‌دیده آنچه حاضران نمی‌دیدند. حال دید بیان می‌کنند، که در یک مجلس یکی ماه بیند و یکی اصلا رؤیت ندارد و یکی متعدّد می‌بیند.

پس چشم هریک در ادراک مختلف است. یکی را ادراک کما هو علیه حاصل است و دیگر را حاصل نیست. پس عجب نیست که امیرالمؤمنین رضی‌اللّه‌عنه بیند اموری را، که خلق غافل باشد از آن.

و بر این تقریر این ابیات نیز بر زبان مبارز باشد و پوشیده نیست که خالی از تکلّف نیست.

شیخ عبداللّطیف نیز وجه آخر تجویز کرده و از «بینندهٔ واحد»، اهل اسلام مراد داشته از بینندهٔ عالم را تاریک منکر الوهیت و هر سه‌اند و امثال آن و از بینندهٔ سه ماه، نصاری که قائل ثالث ثلاثه است و اعتراض ولی‌محمّد به این وجه که فرق باطله کثیره‌اند، بعض را به شمردن و بعض را ترک کردن، وجهی ندارد، ساقط است.

زیرا که فرق از سه بیرون نیست: یکی موحّدهٔ مسلم، [یکی] معطّل منکر صانع و یکی مشرک[1]. و از بینندهٔ سه، بینندهٔ شریک مراد است و بر این تقریر هم از زبان مبارز می‌تواند شد.

لیکن این تقریر به حسب ظاهر مناسب دو بیت تالی این بیتین نمی‌افتد و حاصل آنکه حواسّ هر یکی درست است، لیکن مطلوب یکی را حاصل است و دیگری را حاصل نیست و کسی را که حاصل است، در نظرش یوسف است، که حسن او را می‌بیند، آن سریان حقّ است و جمیع موجودات و کسی را که مطلوب حاصل نیست، خلق در نظرش گرگ است، که حسن او را نمی‌بیند و کائنات را بائن او می‌داند. پس حسنش در این خلق دیده نمی‌شود.

عالم از هجده هزار است و فزون　　　هر نظر را نیست این هجده زبون

حقّ همان است که شیخ ولی‌محمّد گفته که: مراد از «هجده هزار» انواع کائنات است و از «هجده هزار و فزون» کثرت انواع مراد است، نه عدد مخصوص.

و شیخ عبداللّطیف گفته که: هجده هزار عالم به این نمط است، که عالم عقول و عالم ارواح و عالم افلاک، که سه است و عالم عناصر، که چهار است و عالم موالید که سه است، مجموع هجده می‌شود

---

۱. در اصل: مشترک.

و هر اسمی از هزار اسم الهی در این مراتب متصرّف است به تصرّف مخصوص هزار را، که در هجده مضروب شود هجده هزار حاصل آید و فزون از هجده هزار برای آن است که بعضی سه صد[۱] و شصت هزار گفته‌اند و این به وجه فاسد است.

زیرا که شیخ اکبر قدّس سرّه تصریح فرمودند در فتوحات، که: این افلاک سبعه متولّد از عناصر اربعه است. پس افلاک هم داخل موالید است. پس هر فرد از افراد فلک را عالم علی‌حدّه شمردن و افراد نبات و حیوان را عالم نشمردن، اصلا وجه ندارد و نیز هر اسم را در هر فرد عالم تصرّف نیست، بلکه هر اسم را در مظهر وی تصرّف است.

راز بگشا ای علیّ مرتضی　　　ای پس از سوء القضا حسن القضا

از اینجا به لسان مبارز شروع کردند.

چون تو بابی آن مدینهٔ علم را　　　چون شعاعی آفتاب حلم را

اشارت است به این حدیث: «انا مدینة العلم و علیّ بابها».

ما مدینهٔ علم هستیم و علی باب آن مدینه‌اند. این حدیث را ترمذی و حاکم روایت کرده و امام نووی و ذهبی بر صحّت آن کلام کرده‌اند و ابن جوزی از موضوعات شمرده است، و اللّه اعلم بالصّواب.[۲]

باز باش ای باب بر جویای باب　　　تا رهند از تو قشور اندر لُباب

قشور: بضمتین پوست‌ها، جمع قشر بالکسر (از منتخب).

لباب: بضم اول و هر دو بای موحده، مغز و خالص هر چیز. /۱۲۲/

هر هوا و ذرّه‌ای خود منظریست　　　کی بگوید کوردل کاینجا دری است

یعنی هر کائن منظر حقّ است، که حقّ از چشم دل در آن دیده شود و کسی که دل او کور است، او نمی‌داند که اینجا دری است، که از آن حقّ دیده شود.

---

۱. در اصل: ضد.

۲. متاسفانه شارح بر خلاف گرایش عرفانی و سعهٔ دیدی که می‌بایست داشته باشد متعصبانه برخورد کرده و حاضر نیست فضایل بی بدیل امام عارفان علی علیه السلام را مطابق آنچه که مولوی آورده است، شرح کند. پیش از این نیز تعصب خود را در شرح منعکس کرده که به آنها اشاره کردیم. مصحح

تا نه بگشاید دری را دیده‌بان   در درون هرگز نگنجد این گمان

دیده‌بان: شخصی را گویند، که بر بلندی نشسته همه جانب را از دور نگاه کند و از اینجا [است] که معلّم کشتی را دیدبان گویند.

چون گشاده شد دری حیران شود   مرغ امّید و طمع پرّان شود

این حیرت محموده است، که ناشی است از مشاهده و علم و معنی مصراع ثانی آن است که، چون در گشاده شود حقّ دیده شود و طمع و امید دید برخیزد، که طمع و امید وقت قوّت مطلوب است و چون مطلوب حاصل شد، طمع از میان رفت.

سؤال کردن آن کافر از آن حضرت، که چون بر من ظفر یافتی چرا از قتل من اعراض فرمودی و مرا نکشتی

هفت اختر مر جنین را مدّتی   می‌کنند از جان به نوبت خدمتی

از اینجا مقولهٔ مولوی است.

نزد فلاسفهٔ منجّمان مقرّر است که جنین را هفت ستاره سیاره خدمت می‌کنند و به نوبت پرورش می‌کنند و از هر یکی نقشی در او پیدا می‌شود و بعد از همه نوبت به تربیت آفتاب است و به تربیت او جان می‌یابد[1] و این قول مشتهر گشته میان عامّهٔ شعرا. مولوی قدّس‌سرّه به این شهرت آوردند برای تمثیل بعض اسرار.

چون جنین را نوبت تدبیر او   از ستاره سوی خورشید آید او

این بیت شرط است و بیت ثانی جزای آن.

و حاصل آنکه چون جنین را نوبت تدبیر او آید و آن تدبیر از ستاره سوی خورشید است، این‌چنین از آفتاب در جنبش آید، که او را جان بخشد.

و بعض نسخ به جای [مر جنین] «روی او» واقع است. پس تدبیر به سوی او مضاف باشد و مرجع او جنین است و این نسخه در افاده اظهر است.

از کدامی ره تعلّق یافت او   در رحم با آفتاب خوب‌رو

آن ره پنهان که دور از حسن ماست   آفتاب چرخ را بس راههاست

---

۱. در اصل: می باید.

آن رهی که زر بیابد قوت از او   و آن رهی که سنگ شد یاقوت از او
آن رهی که سرخ سازد لعل را   و آن رهی که برق بخشد نعل را
آن رهی که پخته سازد میوه را   و آن رهی که دل دهد کالیوه را

.....

بازگو ای باز پرافروخته   با شه و با ساعدش آموخته
بازگو ای باز عنقاگیر شاه   ای سپاه‌اشکن به خود، نی با سپاه

به ظاهر مفید آن است که آفتاب چرخ را نسبت و راه است با جنین، که اندر رحم مستور است و در آن تأثیر می‌کند و در سنگ تأثیر می‌کند و در میوه‌ها تأثیر می‌کند. لیکن مقصود آن است که حقّ را که آفتاب حقیقت است و در همهٔ کائنات تأثیرات مناسب است با همه، بلکه معیت است، پس این همه تأثیرات اوست و آفتاب و ستارگان اسباب مخفیه‌اند. به این اسباب قدرت خود را مؤثّر می‌گرداند، که این اسباب محبت[1] متداوله‌اند.

امّت وحدی یکی و صد هزار   بازگو ای بنده بازت را شکار

جواب گفتن امیرالمؤمنین، سبب افکندن شمشیر از دست و ناچار بودن در افعال

گفت من تیغ از پی حقّ می‌زنم   بندهٔ حقّم نه مأمور تنم

.....

من چو تیغم و آن زننده آفتاب   ما رمیت اذ رمیت در حراب

ظاهر آن است که «رمیت» به صیغهٔ متکلّم است به ضمّ.

حاصل آنکه من رمی نکرده‌ام، وقتی که رمی کردم در جنگ. و مصراع ثانی بیان اوست، یعنی من آلتم، زننده حقّ است. در این وقت حضرت امیرالمؤمنین کرّم اللّٰه وجهه به مرتبهٔ قرب فرائض متّصف بودند و اگر صیغهٔ مخاطب گفته شود، پس معنی آن باشد که من مصداق این آیتم و حاصل واحد است، لیکن بر تقدیر صیغهٔ خطاب، حاجت به تقدیر خواهد افتاد. پس اولی همان است که به صیغهٔ متکلّم خوانده شود.

من چو تیغم پرگهرهای وصال   زنده گردانم، نه کشته در قتال

---

۱. در اصل: محیث.

ظاهر مصراع ثانی آن است، که مقتول را زنده می‌کنم در قتل او.

تحقیق آن به این وجه کرده‌اند که از قتل او به مقتضی استعداد خود، به کمال خود در آن در آخرت می‌رسد و رسیدن به کمال خود حیات است، اگرچه معذّب باشد، که این تعذیب نیز مقتضی عین اوست، پس کمال است در حقّ او، انتهی.

لیکن این را اختصاص به قتل امیرالمؤمنین کرّم اللّه وجهه نیست، که از موت هر شخصی به کمال خود به معنی مذکور می‌رسد و قتل را داخل در این نیست و می‌تواند که به معنی چنین باشد که مقصود من در جهاد کشته ساختن نیست، بلکه مقصود آن است که زنده شوند به آوردن ایمان از خوف شمشیر او و دیگران ایمان آرند.

و این تقریر اگرچه تکلّف دارد به جهت لفظ، لیکن معنی به حسب معنی اقرب است و حاصل بیت ثانی آن است که خون بر تیغ من لازم نیست، که مقصود من خونریزی نبود و این احسان که در جهاد دارم، که قصد زندگی ابدی ایشان است، با او نفس که عداوت است، مرا کی جنبش دهد تا به سوی قصد خونریزی وزد.

سایه‌ام من، کدخدایم آفتاب　　　حاجبم من، نیستم او را حجاب

.....

خون نپوشد گوهر تیغ مرا　　　باد از جا کی برد میغ مرا

.....

آنکه از بادی رود از جا خسی است　　　زآنکه باد ناموافق خود بسی است

از اینجا مقولهٔ مولوی است.

باد کبر و باد عُجب و باد خلم　　　برد او را که نبود از اهل علم

...

تیغ حلمم گردن خشمم زده‌ست　　　خشم حقّ بر من چو رحمت آمده است

محمّدرضا گفته که: خشم را مثل رحمت می‌دانم، که هرچه از صفات محبوب است، محبوب است مرا. این مناسب مقام معلوم نمی‌شود، مگر آنکه گفته آید: چونکه خشم حقّ محبوب من شد، از

این جهت جهاد هم محبوب من شد، که او خشم حقّ است.

و شیخ ولی‌محمّد گفته: یعنی حقّ تعالی در من به وصف رحمت ظهور کرده است، نه بر وصف قهر و خشم و لفظ «بر من» منافی این تقریر است، اگر بجای آن «در من» می‌بود وجهی داشت.

و بر این تقدیر بهتر آن است که این گفته آید: خشم حقّ که در من ظاهر شده، همه رحمت شده. پس استعمال خشم بر جای عین رحمت است و این شأن خشم حقّ است، که مشوب به رحمت است. همچنین خشم من که هم مشوب به رحمت شده، در من ظهور یافت به سبب تخلّق به اخلاق الهیه.

تا احبّ للّه آید نام من — تا که ابغض للّه آید کام من
تا که اَعطی للّه آید جود من — تا که اَمسَک لِلّه آید بود من
بخل من لِلّه، عطا لِلّه و بس — جمله لِلّه‌ام، نیم من آن کس

در این اشارت است به این حدیث:

«من احبّ للّه و ابغض للّه و اعطی للّه و امسک للّه فقد استکمل ایمانه».

کسی که دوست دارد احدی را و چیزی را از برای اللّه و مبغوض سازد[1] احدی را و چیزی را از برای اللّه و عطا کند احدی را از برای اللّه و بازماند از عطا کردن برای اللّه، پس کامل ساخت ایمان خود را. /۱۲۳/

و آنچه للّه می‌کنم تقلید نیست — نیست تخییل و گمان جز دید نیست

یعنی من فعل که برای اللّه می‌کنم، مقلّدانه نمی‌کنم، بلکه با دید می‌کنم، نه از شنیدن از رسول فقط عبادت می‌کنم و نه به خیال و نه گمان و نه از اجتهاد و تحرّی در ذات ربّ و صفات او.

یعنی به انظار فکریه ربّ را دانسته عبادت نمی‌کنم و این مراد نیست که در عملیات در آن موقع که محلّ اجتهاد است، اجتهاد نمی‌کنم، که این خلاف واقع است.

ز اجتهاد و از تحرّی رسته‌ام — آستین بر دامن حقّ بسته‌ام

.....

گر همی‌پرّم همی‌بینم مَطار[2] — ور همی‌گردم همی‌بینم مدار

---

۱. در اصل: ساهو.

۲. مطار: جای پریدن. مدار: جای گردیدن.

.....

پست می‌گویم به اندازهٔ عقول　　　عیب نبود این بود کار رسول[۱]

مقوله است به لسان خود.

از غرض حرّم گواهی حرّ شنو　　　که گواهی بندگان برزد به جو

این به لسان حضرت امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه [است].

در شریعت مر گواهی بنده را　　　نیست قدر وقت دعویّ قضا

از اینجا مقولهٔ مولوی است به لسان خود.

بندهٔ شهوت بَتَر نزدیک حقّ　　　از غلام و بندگان مُستَرَقّ

.....

در چهی انداخت او خود را که من　　　درخور قعرش نمی‌یابم رسن

ارشاد است به آنکه او از شومی استعداد، خود را در چاه انداخت. پس این گناه از شومی استعداد اوست، که هدایت هادی قبول نمی‌تواند کرد، چنانکه اللّه تعالی می‌فرماید: «ما ظَلَمْناهُمْ وَ لکنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یظْلِمُونَ»(نحل: ۱۱۸)؛ ظلم نکرده‌ام آنها را، که هرچه رسید از طلب ایشان به زبان استعداد رسید، و لیکن بودند که خود بر نفس خود ظلم می‌کردند.

یعنی اعیان ایشان ظلم کردند، که به لسان استعداد چنین خواستند.

گفت ارسلناک شاهد در نذر　　　زآنکه شد از کَوْن او حرّ بن حرّ

اشارت است به این آیت: «إِنّا أَرْسَلْناک شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِیراً»(فتح: ۸)؛ به درستی که فرستادیم تو را در حالتی که تو شاهدی بر امّت خود و بشارت‌دهنده‌ای مر مؤمنان را و ترساننده‌ای از کارهای بد، مر امّت را.

در مصراع [ثانی] اشارت است به آنکه ابوین او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مؤمن و عارف بودند، که حرّ عادت کامل می‌باشد، که حرّ: عبارت است از شخصی که آزاد باشد از اکوان، یعنی فارغ باشد از تعلّقات به حوادث و کامل باشد در عبودیت حقّ سبحانه، بلکه جمیع آباء از سرور تا آدم علیهم السّلام همه کامل بودند.

---

۱. «تکلّم النّاس علی قدر عقولهم»؛ یعنی سخن کن با مردم بر مقدار عقل ایشان.

و در حدیث صحیح واقع است که من نقل کرده شدم در حرّ اصلابا[1] و ارحاما.

در حدیث دیگر: «از اصلاب طاهرات در ارحام طاهرات» و ظاهر است که حریت و طهارت نمی‌تواند شد مگر عارف را، زیرا که مراد از طهارت اصلاب، طهارت ظاهر نیست، که اصلاب و ارحام طهارت ظاهره ندارد، بلکه مراد طهارت قلبیه مر صاحب صلب و صاحب رحم را.

چونکه حرّم خشم کی بندد مرا　　　نیست اینجا جز صفات حقّ در آ

اینجا باز به لسان حضرت امیرالمؤمنین است.

اندر آ کآزاد کردت لطف حقّ　　　ز آنکه رحمت داشت بر خشمش سبق

.....

بس خجسته معصیت کآن مرد کرد　　　نی ز خاری بردمد اوراق ورد

از اینجا باز به لسان مولوی قدّس‌سرّه [است و] غرض از این ابیات آن است که گاهی معصیت سبب توبه می‌گردد.

نی عمر را قصد آزار رسول　　　می‌کشیدش تا به درگاه قبول

قصّهٔ ایمان حضرت امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه آن است که اخت و زوج اخت همه اسلام آورده بودند و از امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه مکتوم می‌داشتند. چون خبر به امیرالمؤمنین [رسید]، به قصد ایذای اخت و زوج او به خانهٔ اخت برفتند، تا هر دو را بازگردانند و ایشان مشغول به قرائت و حفظ قرآن در منزل خود بودند. آنجا کاغذ را دید که «بسم اللّه» بر او مکتوب بود. غضب او ساکن شد. باز ما بعد «بسم اللّه» سورهٔ طه نوشته بود، آن را شنید.

در دل مبارک حضرت امیرالمؤمنین عمر رضی‌اللّه‌عنه مضمون آن خوش افتاد. از زوج خواهر گفتند که: مرا پیش رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم ببرید. پیش آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم حاضر آمده، ایمان آوردند.

پس مؤمنان را که به چهل رسیده بودند، قوّت حاصل شد و این قصّه سابق نیز نوشته شد و مولوی قصد آزار رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به این رو گفتند، که قصد آزار خواصّ اصحاب، عین قصد آزار

---

۱. در اصل: صلابا.

رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم است.

و شیخ عبدالحقّ گفته که: گاهی از امیرالمؤمنین عمر پیش از اسلام آزار رسول صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم واقع نشده بود.

کی بدیدندی عصا و معجزات　　　معصیت طاعت شد ای قوم عصات

ناامیدی را خدا گردن زدست　　　چون گنه مانند طاعت آمدست

چون مبدّل می‌کند او سیئات　　　عین طاعت می‌کند رغم وشات

[وشات:] بضم واو سخن چینان، جمع واشی.

در این کلام اشارت است به آنکه ناطق است به آن قول اللّه تعالی در حقّ تائبان: «فَأُوْلَئِک یبَدِّلُ اَللّهُ سَیئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ کانَ اَللّهُ غَفُوراً رَحِیماً»(فرقان: ۷۰)؛ یعنی تائبان چنین‌اند که اللّه سیئات ایشان را حسنات می‌گرداند و هست اللّه تعالی غفور رحیم.

و تحقیق مقام آن است که همهٔ افعال حسنه‌اند، به جهت آنکه افعال مر اللّه تعالی راست، که او خالق افعال است و افعال به حسب اقتضای اسماء است، که کنندهٔ آن افعال مظهر آن اسماء است.

پس فعل مرضیّ آن اسم است، که فاعل آن فعل مربوب اوست، اگرچه مرضیّ اسم دیگر نباشد و جمیع اسمای الهیه حسنی‌اند و مقتضی حسن نیست، مگر حسن.

زیرا که کمال اسمای اله بدون ظهور اسما که آن افعال‌اند، نمی‌تواند شد. پس این افعال مکمّل به کمال اسماء اله است و مکمّل اله حسن باشد. پس جمیع افعال به این جهت حسن‌اند و این حسن ذاتی است هر فعل را.

فامّا افعال مشروعه که مقتضی اسم هادی است، پس بر حسن خود باقی است و از مشروعیت حسن بر حسن پیدا گردند و امّا افعال منهیه، پس آن را قبح عارض است، که ساتر است حسن آن را شقح و قبح[۱] و غیر آن که به صاحب جمال عارض می‌شود. پس جمال وی مخفی می‌گردد و لهذا شرع نهی فرمود از آن و این مخالفت شرع را، قبیح ساخت آن فعل را و مثل فعل مشروع، مثل صاحب جمال است، که پرده بر جمال او نیست و مثل افعال منهیه، مثل صاحب جمال که مطّلطخ[۲] است به اوساخ

---

۱. در اصل: سل و مهج.

۲. به تشدید طای مهمله مفتوح و خای معجمه آلوده. از شرح و غیره.

و قاذورات که غالب آمدند بر جمال و محو ساخته جمال را در نظر رائیان و چون تائبی به افعال منهیه توبه کرد، مخالفت امر شرع برخاست.

پس قبح آن فعل زائل، بر حسن ذاتی خود باقی ماند و اللّه تعالی مبدّل ساخت روی آن را به حسن. پس این حسن دیگر عارض شد فعل را زاید بر حسن ذاتی و این فعل حسن شدند و حسن و فعل به آن منزلت شد که صاحب جمال اوساخ و قاذورات را دور کرده، لباس فاخره پوشیده دو جمال پیدا کرد، جمال ذاتی و جمال لباس.

همچنین آن فعل منهی حسن شدند و حسن یکی ذاتی، دیگر حاصل از تبدیل. پس این فعل منهی حسن نشد و فعل دیگر طاعت شد. اینکه گفته شد خلاصهٔ مستنبط است از آنچه که شیخ اکبر در باب هفتاد و چهارم از فتوحات مکیه فرمودند.

اندر آ من درگشادم مر تو را　　　تُف زدی و تحفه دادم مر تو را

به لسان امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه وجهه است.

چون جفاگر را چنین‌ها می‌دهم　　　پیش پای حبّ چنان سر می‌نهم

شیخ ولی‌محمّد گفته: حبّ: به ضمّ حای مهمله است. اطلاق مصدر بر حبیب است به طریق مبالغه و بهتر آن است که حبّ: به کسر حاء گفته شود. پس حاصل آن باشد که چون با جفاگر چنین عطا کنم، با دوست چه‌ها عطا کنم.

و شیخ عبداللّطیف گفته: حبّ: به کسر حاء معجمه به معنی شکار مناسب است از حبّ: به حاء مهمله و بر این تقدیر مصراع داخل شرط است به تقدیر عاطف و یا به ابدال از مصراع اوّل و بیت ثانی جزاء شرط است و معنی واضح است و بر تقریر اوّل لفظ «پس» در بیت ثانی مناسب نمی‌افتد.

گفتن پیغمبر صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم به گوش رکابدار امیرالمؤمنین علی، که هرآینه کشتن امیر به دست تو خواهد بود

ظاهر آن است که اینجا سهو کاتب است. در اصل به جای «به دست تو»، «به دست او» بود. کاتب به سهو لفظ «تو» به مقام لفظ «او» نوشت، و الاّ نه قاتل امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم را ندیده بودند.

گفت پیغمبر به گوش چاکرم　　　کاو برد روزی ز گردن این سرم

...... /۱۲۴/

من همی گویم برو جفّ القلم　　　زین قلم بس سرنگون گردد علم

در حدیث واقع است: «جفّ القلم بما هو کائن»؛ خشک شد قلم و آنچه شدنی است در مستقبل. و مقصود آنکه هرچه مقرّر شد و قلم نوشت، آن را تغیر نیست و حاصل آن است چون کشته شدن من بر دست تو مقدّر است و نوشته شده است، پس آن را تغییر نیست و من کشتن نمی‌توانم تو را.

آلت حقّی تو، فاعل دست حقّ　　　چون زنم بر آلت حقّ طعن و دَقّ

دقّ: به معنی اعتراض و مؤاخذه کردن بر کار کسی.

گفت او پس این قصاص از بهر چیست　　　گفت هم از حقّ و آن سرّ خفی است

ظاهر آن است که این به لسان مبارز و رجوع است به قصّهٔ مبارز و می‌تواند که به لسان این رکابدار باشد.

رمز ننسخ آیة او ننسها　　　نأت خیرا در عقب می‌دان مها

نسخ مثال است. یعنی چنانکه در نسخ چون منسوخ را رفع سازد، از این بهتر یا مثل [آن] می‌آرد و همچنین در شکستن آلت که عبارت از «من علیه القصاص» است، اگرچه از قاتل از آلت حیات بدل می‌کند، لیکن حیات بهتر از آن می‌دهد.

زیرا که گناه از قتل عفو می‌شود و او در جنّت حیات ابدی می‌یابد، که خود را در امتثال حقّ سبحانه می‌سازد و می‌تواند که در معنی آیه به لسان اشارت گفته شود که: مراد از آیت افراد انسانی است، که آنها آیات وحدانیت صانع‌اند و حاصل آنکه چون حیات انسانی مرفوع می‌سازم، دیگری می‌آرم خیر از آن یا مثل آن.

شب کند منسوخ نور روز را　　　چون جمادی دان خردافروز را

مراد از خردافروز انسان باشد.

معنی آن با شب چون نور روز را مرفوع می‌سازد و انسان را که خردافروز است، چون جمادی و آن که او در نوم وقت شب مثل جمادی می‌باشد و بر این تقدیر در بیت ثانی یا لفظ جمادی یای مصدریه باشد و معنی آن باشد که شب چون مرفوع شد، از ظهور نور روز جماد بودن سوخته گردد، او در حسّ آید.

پس ساقط شد اعتراض ولی‌محمّد که بر این تقدیر مناسب بیت ثانی نمی‌افتد، که جمادی در آنجا به معنی شب است و در بعض نسخ «بین جمادی خردافروز را» واقع شده.

بر این نسخه‌ها «جمادی» یاء مصدریه باشد، یعنی جماد بودن انسان خردافروز را ببین، چگونه جماد بی حسّ گردد.

و شیخ ولی‌محمّد بر این نسخه گفته که: از «جمادی»، تاریکی و ظلمت مراد است و از «خردافروز»، شب و حاصل برآورده که تاریکی شب را ببین، چگونه نور شب را منسوخ کرد و بعید بودن ارادهٔ ظلمت از جمادی و شب از خردافروز ظاهر است، حاجت بیان نیست و بر نسخهٔ اوّل گفته که: جمادی بر معنی خود است و خردافروز شب، یعنی شب را بیش از جماد مدان، او چگونه نسخ روز خواهد کرد؟ پس ناسخ حقّ است و در بعض نسخ واقع است: «چون جمادی آن خردافروز را».

و شیخ ولی‌محمّد بر این نسخه گفته: مثل ظلمت که شب را منسوخ می‌سازد یعنی در روز و این مفهوم نمی‌شود که ظلمت به چه طور شب را منسوخ سازد و در روز ظلمت نیست.

و ظاهر آن است که این نسخه سهو کاتب است و به غایت تکلّف معنی این‌چنین گفته شود، چون جماد بودن آن خردافروز را احساس او می‌کند.

و در بعض نسخ «بین جوادی خردافروز را».

محمّدرضا گفته که: ببین و تماشا کن عطاء حقّ را، که افروز است. لیکن بر این تقدیر ربط مقام نمی‌ماند. شاید که این نسخه هم از سهو قلم ناسخ باشد.

گرچه ظلمت آمد آن نَوم و سُبات — نی درون ظلمت است آب حیات

.....

چون بریده گشت حلق رزق‌خوار — یرزقون فرحین شد خوشگوار

حلق حیوان چون بریده شد به عدل — حلق انسان رست و افزایید فضل

یعنی شهدا را از فنا و شهادت، حیات ابدی حاصل می‌شود و رزق از عند اللّه می‌خورند، چنانکه شاهد است به این، این قول اللّه تعالی در سورهٔ آل عمران: «وَ لا تَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اَللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اَللّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰)؛ نپندارید آن کسان را که مقتول شدند در راه اللّه تعالی مرده‌ها، بل آن مقتولان زنده‌هااند، نزد ربّ خود رزق داده می‌شوند، درحالی‌که صاحب فرحت و خوشی‌اند به چیزی که داده آنها را اللّه تعالی از فضل خود.

حلق[۱] ثالث زاید و تیمار او   شربت حقّ باشد و انوار او

این بیت بیان مصراع ثانی بیت بالاست و تیمار داشتن، غم خوردن بر کسی و محافظت کردن و اینجا مراد از تیمار، چیزی که به وی محافظت کرده آید و کافی باشد غم و رنج را و حاصل آنکه حلق ثالث، حلق حیوان و انسان که معروف‌اند. از این به بریدن حلق انسان می‌نماید و تیمار او شربت حقّ است و انوار حقّ است که او را می‌رسد.

حلق ببریده خورد شربت ولی   حلق از «لا» رسته مرده در بلی

یعنی همهٔ حلق ببریده این شربت حقّ نمی‌خورد، و لیکن آن حلق می خورد که از نفی رسته و مرده است در عین تحقیق خود. یعنی آن کس که فانی است به بقاء. این متصوّر نیست مگر در بقاء بعد الفناء و می‌تواند که گفته شود، و لیکن آن حلق که از انکار رسته است و مشرّف به ایمان در عین شده و فناء گشته از همه چیز در اقرار ربّ.

بس کن ای دون همّت کوته بنان   تا کی‌ات باشد حیات جان بنان

ز آن نداری میوه‌ای مانند بید   کآبرو بردی پی نان سپید

یعنی ای دون همّت که گرفتار لذّات حسّیه هستی، لاف مزن که تو را حیات جان رسید از برای اینکه خالی هستی از میوه‌ای همچو بید، به سبب آنکه آبروی خود بر باد دادی برای نان، یعنی برای لذّات حسّیه[۲] داخل در حیوانات گشتی.

بنان: بفتح سرهای انگشتان که این جمع بنانه است.

گر ندارد صبر زین نان جان حسّ   کیمیا را گیر و زرگر دان تو مس

یعنی اگر جان گرفتار حسّ، از لذّات حسّیه صبر ندارد و کیمیا را که نظر و تصرّف کامل است، بگیر تا مس تو که جان گرفتار حسّ است، زر شود. یعنی رنگ حقّ گیرد و از گرفتاری حسّ خلاص شود.

گر تو آن را بشکنی گوید بیا   تو درستش کن نداری دست و پا

حاصل آن است که ولی‌محمّد گفته که: اگر تو بشکنی، گوید آن کامل که پیش من بیا، تو

---

۱. در اصل: خلق. تمام موارد خلق، در این بیت و بیت بعدی غلط بوده و حلق درست است.

۲. در اصل: + و.

درست‌کنندهٔ دست و پا نداری، درست کردن کار من است. پس «کن» به معنی کننده است و به این گفته شود که اگر تو بشکنی، این کامل گوید بیا، تو درست بکن پیش من و تو نداری دست و پا، یعنی قدرت که به آن درست کنی.

گر نفرمودی قصاص او بر جُنات   تا نگفتی فی القصاص آمد حیات

این بیت و سه بیت تالیه به لسان امیرالمؤمنین علی است کرّم اللّه وجهه. جنات: جمع جانی، خیانت‌کننده یعنی گنهکاران و این بیت شرط است و بیت ثانی جزاء.

حاصل آنکه اگر حقّ قصاص بر جنایت‌کنندگان بر انفس لازم نگردانیدی و یا در قصاص، حیات قاتل نبودی، کسی قتل جانی قاتل روا نداشتی، که قتیل میت است به اجل خود.

در مصراع ثانی اشارت است به این آیه: «وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي اَلْأَلْبابِ»(بقره:۱۷۹)؛ برای شما در قصاص حیات عظیمه است و آن حیات اخروی ابدی ای صاحبان الباب و حیات ابدی برای آن است که از قصاص گناه، جنایت قتل مرتفع گردد و او در ادای واجب کشته شده. /۱۲۵/

تعجّب کردن آدم از فعل ابلیس و عذر آوردن و توبه کردن

پوستین را باژگونه گر کند   کوه را از بیخ و از بن برکند

یعنی اگر امر منعکس گرداند، به قدرت خود آنان را که کوه‌اند در طاعت از بیخ برکند، که آنها را ثبات نماند و پردهٔ همه کس بدرد و امور کائنه که طغیان و غیره است، ظاهر گردد و صد ابلیس مسلمان شود.

پس باید که بر ضلالت ضالّ خنده نباید کرد، به خوف آنکه مثل او ضالّ شود، که عجب کارها می‌کند و اگر گفته شود که: اگر احوال اصحاب ضلالات هویدا سازد، که این‌ها نیز بر صراط مستقیم ربّ خوداند، کوه طاعات را برکند و پرده‌های اهل طاعات دریده شود، که اهل ضلالات مثل ایشان‌اند در اطاعت ربّ خود و اهل ضلالات هم مسلمان شوند، که آنها نیز مطیع ربّ خوداند، پس مناسب مقام نیست.

زیرا که مقام بیان آن است که عُجب سزاوار نیست و این عُجب منافی طریق هادی است، و الاّ نه، پس عجب و طعن نیز اطاعت به ربّ به عجب و طاعن است و این طریق ایجادی مستقیم است، پس منع از آن برای چیست؟

و از این ظاهر شد که قول شیخ ولی‌محمّد که این بیان این مطلب است، که نظر به طریق ایجادی،

همه کسان بر هدایت‌اند و به نسبت دیگری در ضلالت خروج از مقام است و نظر به طریق ایجادی، عُجب و طعن نیز هدایت است.

گفت آدم توبه کردم زین نظر　　　این‌چنین گستاخ نندیشم دگر

این بیت و ما بعد وی صریح است در آنکه این طعن و عُجب گستاخی بود، که از آن توبه کرد و نیست این گستاخی، مگر در طریق شرعی، که طریق هادی است. پس بیان هدایت به نظر طریق ایجادی و طریق مضلّ اینجا نیست.

لا تزغ قلبا هدیت بالکرم　　　و اصرف السّوء الّذی خطّ القلم

مایل مگردان از هدایت، قلب را که هدایت کردی به کرم و بر جادّهٔ مستقیم شرعیه، که طریق هادی است، مستقیم دار و صرف کن آن بدی را که نوشته است قلم از ما.

یعنی آنچه که نوشته است قلم در کتاب محو و اثبات، که قضا غیر مبرم است، و الاّ نوشته لوح محفوظ را تغیر نیست، «جفّ القلم بما هو کائن».

رخت ما هم رخت ما را راهزن　　　جسم ما مر جان ما را جامه‌کن

یعنی این هستی ما که هست، رخت حقیقی ما را که وصال است راهزن است و این جسم ما جان ما را جامه‌کن است، که این لذائذ جسمانیه جان را از کمال او باز می‌دارد و به آنکه این رخت دنیاوی ما رخت اخروی را راهزن است و این تن‌پروری، کمال اخروی را که در آن حیات ابدی است، ما را می‌برد.

دست ما چون پای ما را می‌خورد　　　بی‌امان تو کسی جان چون برد

یعنی چون دست تصرّف در امور دنیاویه، آن پای را که به آن سلوک به حقّ توان نمود، فناء می‌سازد، پس بی‌امان تو ای ربّ چگونه جان به سوی تو برد.

ور تو ماه و مهر را گویی جفا　　　ور تو قدّ سرو را گویی دو تا

.....

که تو پاکی از خطر وز نیستی　　　نیستان را موجد و مغنیستی

به سبب آنکه تو نفس وجود هستی و به نفس خود موجود هستی و توهّم نیستی در تو محال است.

تو عصاکش هر که را که زندگی است　　　　بی‌عصا و بی عصاکش کور چیست

.....

هر که را آتش پناه و پشت شد　　　　هم مجوسی گشت و هم زردشت شد

زردشت: نام مردی بود که دین مجوسی را بنا نهاده و کتابی را نموده، که نام او «ژند» بود و گفت: کتاب حقّ است، که به من آمده و آن مشتمل بر احکام دین مجوسی بود. مجوس را به او اعتقاد نبوّت است. چنین گفته‌اند اصحاب تواریخ.

و در حدیث به روایت حضرت امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه [و] کرّم اللّه وجهه واقع است، که حضرت آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند که: مجوس امّت نبیّ بود، که شریعت خود را گم کرده، گمراه شدند و آتش پرست شدند و نام آن نبیّ بیان نفرمودند. معلوم نیست که کدام نبیّ، و اللّه اعلم.

کلّ شیء ما خلا اللّه باطل　　　　انّ فضل اللّه غیم هاطل

هاطل: بطاء مهمله مکسور ابر بسیار بارنده.

هرچه که سوی اللّه است، باطل است و نیست مگر وجود حقّ. به درستی که فضل اللّه ابر بارنده است، که فضل او عامّ است.

بقیهٔ قصهٔ امیرالمؤمنین علی و مسامحت و اغماض او با خونی و رکابدار خویش

قال اللّه تعالی: «وَ لا تُلْقُوا بِأَيدِيكمْ إِلَى التَّهْلُكةِ»(بقره: ۱۹۵)؛ نیندازید خود را به سوی هلاکت. یعنی چنین فعل نباید کرد، که از آن در هلاک افتد.

و مقصود از این ابیات آن است که نهی برای ابتلاء است، به کفّ از منهی عنه و چون منهی عنه مبغوض او باشد، او کفّ خواهد کرد. پس این نهی اگرچه عامّ است، لیکن مقصود ابتلاء آن‌کس است، که موت نزد وی محبوب است و حکم عامّ مر جمیع مکلّفان را نازل می‌شود. اگرچه در آن ابتلاء بعض مفسّرین «تهلکه» را تفسیر می‌کنند به ترک جهاد، که آن به تهلکه می‌رساند.

زآنکه مرگم همچو جان خوش آمده است　　　　مرگ من در بعث چنگ اندر زده است

.....

چون مرا سوی اجل عشق و هواست   نهی لا تلقوا بایدیکم مراست

.....

/۱۲۶/

دانهٔ مردن مرا شیرین شده‌ست   بل هم احیاء پی من آمده‌ست

یعنی مر حکم بودن شهداء احیاء، عامّ است مر جمیع شهیدان را. پس برای من هم هست، که مرا حیات ابدی است.

اقتلونی یا ثقاتی لائما   انّ فی قتلی حیاتی دائما

بکشید مرا ای ثقات من، درحالی‌که ملامت‌کننده است. به درستی که در قتل من حیات من است دائما همیشه.

این قول مولوی است به لسان امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه و تضمین قول حسین بن منصور است:

«اقتلونی یا ثقاتی   انّ فی قتلی حیاتی»،

وگرنه حضرت امیرالمؤمنین علی این قول نفرمودند، و الاّ لازم آید که ثقات امیرالمؤمنین علیه‌السلام مأمور شوند به قتل امیرالمؤمنین و اگر این قول را مقولهٔ مولوی قدّس‌سرّه به لسان خود گفته شود، اولی است.

انّ فی موتی حیاتی یا فتی   کم افارق موطنی حتّی متی

به درستی که در موت من حیات من است، تا چند مفارق باشم وطن اصلی را، تا چه زمان[1]؟.

فرقتی لو لم تکن فی ذا السّکون   لم یقل انّا الیه راجعون

لفظ «ذا» اسم اشارت است و مشار به وی «فرقت» است، به تأویل فراق و «سکون» اسم «لم یکن» است، یعنی فراق از این تن یا از دنیا اگر نبودی، در آن سکون و قرار دارم، چنانکه در وطن می‌باشد ز گفتن[2] «إِنّا إِلَیهِ راجِعُونَ». نه مرا خواهش رجوع می‌بود، که خواهش آنجا می‌باشد که در آن آرام می‌باشد و نه رجوع صادق آمدی، که رجوع رفتن است ز جایی که آمده باشد.

---

۱. در اصل: زبان.

۲. در اصل: گفتی.

افتادن رکابدار در پای امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه، که ای امیر مرا بکش و از این بلیه برهان

گفت ار هر ذرّه‌ای خونی شود　　　خنجر اندر کف به قصد تو بود

یک سر مو از تو نتواند برید　　　چون قلم بر تو چنین خطّی کشید

خلاصهٔ بیتین آن است که قتل من بر دست تو مقدّر است. پس اگر کسی قتل تو خواهد، قتل مقتولیت من هرگز نتواند، زیرا که وقوع مقدّر ضروری است.

لیک بی‌غم شو شفیع تو منم　　　خواجهٔ روحم نه مملوک تنم

این منافی آن نیست که قاتل امیرالمؤمنین را حضرت امام حسن علیه‌السلام کشتند. زیرا که شاید قتل امام آن را برای آن باشد که در قصاص تطهّر قاتل است، لیکن منافی است مر آن را که مروی شده است در غیر صحاح و سنن، که آن سرور صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم فرمودند که: اشقی قوم آن است که گردن تو جدا سازد یا علی.

و منافات برای آن است که امیرالمؤمنین به نفس نفیس خود ضامن شفاعت شدند، او اشقی چگونه باشد؟ مگر اینکه این حدیث صحیح نباشد و همان ظاهر است که قاتل، سر مبارک امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه از تن جدا نکرده بود.

پس مضمون حدیث واقع نشده و این قول امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه «شفیع تو منم»، در کتب تواریخ یافته نمی‌شود. شاید مولوی جایی یافته باشند و یا آنکه به کشف معلوم شده باشد و این احتمال، اقرب است.

آنکه او تن را بدین‌سان پی کند　　　حرص میری و خلافت کی کند

این ردّ است بر شیعه[1] که می‌گویند که: امیرالمؤمنین حرص خلافت می‌داشت و از خوف، بیعت خلفاء ثلاثه رضی‌اللّه‌عنهم کرد و تقیه کرده، در زمن خلفاء ثلاثه.

---

۱. هرگز شیعه چنین سخن سستی را به امام علی علیه السلام نسبت نمی‌دهد. بلکه برآن است که خلافت حق الهی ایشان بود. شوربختانه شارح در ابیاتی که ارادت مولوی را به امام علی علیه السلام نشان می‌دهد مانند این داستان خیلی جانبدارانه با تعصب مذهبی برخورد می‌کند. مصحح

پس مولوی می‌فرمایند که: هرگز او را رضی‌اللّه‌عنه حرص خلافت اصلا نبود و بیعت وی خلفاء ثلاثه را به طوع و رغبت بود.

اگر کسی گوید که: چون حرص خلافت نبود مر امیرالمؤمنین را، پس بعد خلفاء ثلاثه چرا کوشش کرد در اقامت خلافت خود؟

پس در بیتین تالیین می‌فرمایند که: اگرچه به ظاهر او می‌کوشید، لیکن برای حرص نبود، بلکه برای تعلیم امیران بود، که بعده می‌آیند تا ایشان بر سنّت وی روند.

هان گمان بد مبر ای ذو لباب　　　با خود آ و اللّه اعلم بالصّواب

مراد از گمان بد، گمان شیعه است به جناب امیرالمؤمنین علی رضی اللّه عنه، که حرص خلافت داشتند، لیکن از خوف، تقیه کردند و این گمان بد با امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه گمان بد است با خدا، که امیرالمؤمنین علیه‌السلام خلیفهٔ خدا بودند و گمان بد با خلیفه، گمان بد است با مستخلف.

بیان آنکه فتح طلبیدن پیغمبر صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم در مکه و غیرها، جهت دوستی ملک دنیا نبود، چونکه فرمود: «الدّنیا جیفة و طالبها کلاب»؛ دنیا مردار است و طالب دنیا مثل سگان‌اند

آن‌چنان پر گشته از اجلال حقّ　　　کاندر او هم ره نیابد آل حقّ

مراد از آل حقّ: انبیاء رضی‌اللّه‌عنه و اولیاءاند رضی‌اللّه‌عنه و بیت ثانی تفسیر اوست.

لا یسع فینا نبیّ مرسل　　　و الملک و الرّوح ایضا فاعقلوا

ترجمه آن است: وسعت و گنجایش نمی‌کند در میان ما، که من و حقّ هستم هیچ احدی از نبیّ مرسل و فرشته و روح، که عبارت از جبرئیل است. پس بفهمید آن را.

گفت ما زاغیم همچون زاغ نی　　　مست صبّاغیم مست باغ نی

گفت او صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم حال من این است، «ما زاغَ الْبَصَرُ»(نجم: ۱۷)؛ که میل نکرده بصر از حقّ و آیات او. مثل زاغ نیم، تا بر مردار دنیا نشینم. عاشق صبّاغم، که عبارت از حقّ است. عاشق باغ وی که دنیاست، نیستم.

بشکن آن شیشهٔ کبود و زرد را　　　تا شناسی گرد را و مرد را

یعنی این شیشهٔ تعین را، که چشم تو بدو کبود گردد، بشکن تا به نظر حقّ ناظر شوی، پس ممتاز

سازی مرد را و گرد را. یعنی حقّ و تعین پیش تو ممتاز گردد و بدانی که در این متعین، حقّ ظاهر است.

من نیم سگ شیر حقّم حقّپرست   شیر حقّ آن است کز صورت برست

این بیت مولوی قدّس‌سرّه به لسان امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه می‌فرمایند. /۱۲۷/

شد هوای مرگ طوق صادقان   که جهودان را بد آن دم امتحان

مقولهٔ مولوی است به لسان خود.

در نبی فرمود کای قوم یهود   صادقان را مرگ باشد فتح و سود

اشارت است به این آیه: «قُلْ یا أَیهَا اَلَّذِینَ هادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّکمْ أَوْلِیاءُ لِلّهِ مِنْ دُونِ اَلنّاسِ فَتَمَنَّوُا اَلْمَوْتَ إِنْ کنْتُمْ صادِقِینَ وَ لا یتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَیدِیهِمْ وَ اَللّهُ عَلِیمٌ بِالظّالِمِینَ»(جمعه: ۶-۷)؛ بگو ای محمّد صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم مر یهودان را، ای کسانی که یهودی شده‌اید، اگر گمان دارد که شما اولیاء اللّه هستید از سوای ناس دیگری، پس تمنّا کنید موت را اگر هستید صادق در اینکه اولیاء اللّه هستید، که شأن اولیا آن است که تمنّای موت کنند. اللّه تعالی خبر می‌دهد که هرگز تمنّا نخواهند کرد همیشه، به سبب آنکه بدی ایشان عمل پیش موت کردند. یعنی از آن تمنّا نخواهند کرد، که در دار دنیا عمل بد کردند. اللّه داناست مر ظالمان را.

ای جهودان بهر ناموس کسان   بگذرانید این تمنّا بر زبان

.....

یک جهودی این‌قدر زَهره نداشت   چون محمّد این علم را برفراشت

.....

گفت اگر رانید این را بر زبان   یک یهودی خود نماند در جهان

اشارت است به حدیث شریف:

«لو یتمنّوا الموت یقبض کلّ انسان بریقه فمات مکانه و لا یبقی یهودیّ علی وجه الارض»[1]؛ اگر تمنّی می‌کردند موت را، یعنی از زبان می‌گفتند: «تمنّی الموت»، هرآینه بربندد گلوی هر یکی از ایشان

۱. این حدیث فقط در بحارالانوار جلد ۲۲ صفحه۳۶ یافت شد.

به آب دهان خود. پس می‌میرد[۱] به مکان خود، نه باقی می‌ماند هیچ یکی از یهود بر روی زمین.

این سخن را نیست پایانی پدید　　　دست با من ده چو چشمت دوست دید

این مقولهٔ حضرت امیرالمؤمنین علی رضی‌اللّه‌عنه است، خطاب مبارز را.

گفتن امیرالمؤمنین رضی‌اللّه‌عنه با قرین خود، که سبب ناکشتن تو چه بود و مسلمان شدن او به دست حضرت

نیم بهر حقّ شد و نیمی هوا　　　شرکت اندر کار حقّ نبود روا

اشاره به آیهٔ «و لا یشرک بعبادة ربّه احدا»(کهف: ۱۱۰).

تو ترازوی احدخو بوده‌ای　　　بل زبانهٔ هر ترازو بوده‌ای

.....

من غلام آن چراغ چشم‌خو　　　که چراغت روشنی پذرفت از او

مراد از چراغ چشم‌خو: ذات مبارک آن سرور صلّی اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم.

خاتمهٔ دفتر اوّل مثنوی

ای دریغا لقمه‌ای دو خورده شد　　　جوشش فکرت از آن افسرده شد

محمدرضاگفته که: لقمه خوردن کنایت از صور و حکایات است، که به نظم درآید. یعنی اشتغال به صورت، باعث حجاب معنی شد. چنانکه دانهٔ گندم، آدم را در کسوف انداخت و عقدهٔ ذَنَب، قرص مرا منکسف ساخت، انتهی.

کامل را صورت حجاب از معنی نمی‌تواند شد. شاید، لهذا ولی‌محمّد بر حال مستمعان حمل کرد و از «لقمه» شواغل جسمانیه مراد باشد و علی هذا معنی، که مستمعان چون دو لقمه خوردند، یعنی به شواغل جسمانیه مشتغل شدند، جوشش فکر ما که بیان حقایق می‌کرد، افسرده شد.

گندمی خورشید آدم را کسوف　　　چون ذَنَب شعشاع بدری را خسوف

بدان که مدار قمر بر فلک است و مقاطع است به مدار شمس را، که در دائرة البروج است، پس این هر دو مدار بر نقطتین متقاطع‌اند و این دو نقطه را به «عقدتین» نام نهند.

---

۱. در اصل: می مرد.

یکی را رأس و یکی را ذَنَب و چون قمر در وقت بودن بدر بر این رأس و ذَنَب آید و یا قرب وی منخسف گردد، چنین گفته‌اند اهل هیئت.

اینت لطف دل که از یک مشت گل ‌‌‌‌ ماه او چون می‌شود پروین گسل

مشت گل: عبارت از این لقمه است و تمثیل دل به ماه و پروین ثریا را می‌گویند و حاصل آنکه لطف دل همین‌که ماه دل که از نور وی حقایق ظاهر است، از لقمه که از مستمع خورده می‌شود، همچو پروین گسل است از بیان اسرار و از گسل بیان حقایق نمی‌تواند کرد.

می‌دراند کام و لُنجش ای دریغ ‌‌‌‌ کآن چنان وَرد مربّی گشت تیغ

لنج: بالضم و جیم عربی به معنی لب.

سخت خاک‌آلوده می‌آید سخن ‌‌‌‌ آب تیره شد سر چَه بند کن

به سبب آنکه مستمع گرفتار شواغل جسمانیه شد و از استماع قاصر است.

تا خدایش باز صاف و خوش کند ‌‌‌‌ آنکه تیره کرد، هم صافش کند

.....

تمام شد شرح دفتر اوّل مثنوی شریف /۱۲۸/

تقریظ مدوّنهٔ فقیر پربلا، حقیر مبتلا، اسیر نفس ناسزا، نثار احمد بریلوی، که بی‌خبر از خبر دوست و غافل از کردار اوست و عاطل از همه کردار نکوست

حمد، محمودی که رمز و حدّتش با همهٔ اعیان[۱] ثابته، چون لفظ و معنی به هم پیچیده و رنگ نیرنگش، با همهٔ اشباح[۲] موجوده بسان عرض و جوهر به هم چسبیده و نعت منعوتی، که یرلیغ[۳] رسالت از مهر مُهر فروغ نبوّتش مسجّل[۴] و دعوی «انا احمد» از دلیل ساطع بی‌سایگیش مدلّل

---

۱. اعیان به معنی صور اسمای الهی از کشف و در مدار الافاضل به معنی صور علمیه نوشته است.

۲. منتخب: اشباح: بالفتح و بای وحده و حای مهمله، شخص‌ها یعنی بدن‌ها و جسم‌ها و این جمع شبح است، که به فتحتین باشد، به معنی کالبد.

۳. کشف؛ و بهار عجم: یرلیغ: به کسر اوّل و لام مکسور و یای معروف و غین معجمه، فرمان پادشاهی. لفظ ترکی است.

۴. از منتخب: مسجّل: به ضمّ میم و فتح و تشدید جیم مفتوح، سجل کرده شده و سجل: به کسر سین و تشدید لام، قباله یا مهر است. و گاهی مجازا به معنی درست و آراسته.

«الّذی ردّت الیه الشّمس و انشقّ القمر   کان امّیا و لکنّ عنده امّ الکتاب
و الّذی فی کفّه الکفّار لمّا ابصروا   کلّم الحصیاء قالوا انّه شیء عجاب»
صلّی اللّه علیه و آله و صحبه و سلّم، الاّ ما یعلم الانسان و یتعلّم.

امّا بعد بر دانایان رموز مکتوم و صیرفیان نقود علوم، لاسیما بر ناظران این مثنوی مولانای روم مخفی مباد، که این نسخهٔ دلایل وسایل عرفان الهی و صحیفهٔ دقایق حقایق حقّ‌نمایی، که هر حرفش مرآت حقیقت‌نمای ذات و هر لفظش مطلع انوار تجلّیات صفات است و الحقّ کتابی است عجیب و تصنیفی است لطیف، که مطالعه‌اش برای تزکیهٔ[1] نفس و تصفیهٔ[2] قلب، کافی و وافی و دافع امراض نفسانی و رافع وساوس شیطانی است و هر حکایت، راهنمای طریقهٔ معرفت الهی و هر حرفش، هادی شاهراه منزل مقصود است. چرا نباشد، که مصنّف کتاب کرامت نصاب، ولیّ کامل، عارف واصل، سرآمد اولیای متقدّمین و متأخّرین، سرخیل کملای دین متین، شهنشاه اقلیم فقر و قناعت، واجب التّعظیم و الاطاعت، دانندهٔ علم حقیقت و معرفت، هم به متابعت شریعت و سنّت و هم به ریاضت و فراست، آن کاشف رمز و دقایق، آن خضر بحر حقایق، حضرت جلال‌الدّین عرف مولانای روم قدّس‌سرّه اللّه تعالی الی یوم المعلوم، از اولاد حضرت امیرالمؤمنین ابوبکر الصّدّیق رضی‌اللّه‌تعالی‌عنه است. در سنهٔ ۶۰۴ هجری در بلخ متولّد شد و در سنهٔ ۶۱۰ هجری به عمر شش سالگی به همراهی پدر بزرگوار، در نیشابور وارد شد و شرف نیاز از حضرت خواجه فریدالدّین عطّار قدّس‌سرّه حاصل کرد.

حضرت عطّار فرمود که: از بشرهٔ ایشان نور سعادت تابان و درخشان است، این جوهر قابل قدر را به کمال حزم[3] و احتیاط دارید و از تعلیم علوم سینه و سفینه بهرهٔ کافی بخشید و مثنوی اسرارنامه از تصنیفات خویش به مولانای روم داد، که در مطالعه دارید و ذکر سیر و سیاحت و مجاهده و ریاضت

---

۱. ع: تزکیه: به معنی پاک گردانیدن و زکات دادن از کنز.

۲. ع: تصفیه: به معنی صاف کردن و پاک نمودن.

۳. کشف و صراح و منتخب و لطائف: حزم: بالفتح، استواری و هوشیاری.
و مجازا به معنی استواری و آگاهی. و بعض محقّقین چنین نوشته‌اند که: حزم: اندیشه کردن در عاقبت و انجام امر موهوم و احتراز نمودن به قدر امکان خلل و زلل آن.

و کیفیت بیعت و حصول فیض صحبت مشایخ و صلحاء عباد، طوالت کثیر دارد.

در این مختصر خاتمه، گنجایش کجا، که همگین حالات آن ستوده صفات به حیطهٔ تحریر درآورد.

مولانای روم به مرتبهٔ اوّل، بیعت به دست سید برهان‌الدّین، خلیفهٔ پدر مولانای موصوف کردند، که اوشان خبر ارتحال پدر مولانای روم شنیده، از مقام تُرمذ به مقام قونیه، من مضافات روم، تشریف آورده، مولانای روم را از لارند طلب داشته، به بیعت خویش گرفتند و آنچه ودیعت پدر بزرگوارشان بود، تفویض کردند.

و به مرتبهٔ دوم دست به دست حضرت شمس تبریز دادند، که بابا کمال‌الدّین جندی به مرید خویش شمس تبریز حکم کردند که به سوی روم حالا بشتاب، که یک دل‌سوخته آنجاست. او را گرم ساخته، بیا.

پس حضرت شمس به سوی قونیه، دارالاقامهٔ مولانای روم آمده، بودند. از صحبت حضرت شمس به مولانای روم، حالت جذب و سلوک پیدا شد. المختصر، بحر موّاج کلام پرشورش مولانای روم چنان عمیق نیست، که هر غوطه‌زنی را گوهر شاهوار به کف آید و ساحل دریای سخنش چندان فراخ نی، که هر شناوری به شناوری گرآید.

نظم:

آن جلال‌الدّین رومی، مولویّ معنوی　　سرّ وحدت را در این در پردهٔ کثرت نهفت

گوهر مضمون او جوهرنما شد از سلوک　　بَل به سلک نظم، او درّ سخندانی بسفت

گوییا خاموش و گویا مرشدی هست این کتاب　　می‌توان کردن از آن بی‌گوش و لب گفت و شنفت

لفظ لفظ از سینه‌ها لَوث کدورت پاک کرد　　حرف حرف از صحن دلها خاک دنیا صاف رُفت

شد چه ارزان طالبان را این گران دولت نصیب　　همچو گنج شایگان در دستشان افتاده مفت

چون به نظر افاضه تشنه‌کامان سرچشمهٔ علم معرفت بر زبان هر طالب در خریداریش صدای «هل من مزید» بود برگزیدهٔ آفاق مقبول بارگاه خلّاق طرهٔ دستار بختیاری غره سیمای کامگاری یعنی از ارباب فیض عمیم قاضی نورمحمد بن قاضی عبدالکریم ادامها الله العظیم بالاحسان و التکریم در مطبع کریمی حکم طبعش در دادند کارکنان مطبع فیض منبع به قدر طاقت بشری هر آنچه می‌بایست در آن کوتهی روا نداشته تعمیل حکم بجا آوردند و به تصحیح و تنقیح صاحبان فضل و هنر و باریک بنیان

ذی جوهر و به خطاطی عمده خوشنویسان یادگار رشید و میر عماد بر کاغذ خوب و تقطیع مرغوب در مطبع کریمی واقع بمبئی در سنه ۱۳۲۹ یک‌هزاروسه‌صدوبیست‌ونه هجری در اندک مدت این شاهد زیبای سلوک عرفان به آرایش حلیه طبع هر هفت شده به عالم جلوه فرمایی رسید و به چشم مشتاقان لیلای سخن سرمهٔ بصیرت کشید بمنّه و کرمه.

ذله‌بردار خوشنویسان محمدحکمت یارخان بن حافظ احمد یارخان مرحوم و مغفور بریلوی که یکی از تلمیذ جناب منشی نثاراحمد صاحب بریلوی است تحریر نمود.

منابع

اکبرآبادی، ولی‌محمّد، شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، ۷ جلد، نجیب مایل هروی، چاپ اول، نشر قطره، ۱۳۸۳ش.

بحرالعلوم، محمد بن محمد، تفسیر عرفانی مثنوی، ۷ جلد، فرشید اقبال، چاپ اول، تهران، ایران یاران، ۱۳۸٤ش.

حسنی، شریف عبدالحی، نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر، ۸ جلد، محمّد عبدالمعیدخان، چاپ دوم، حیدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق.

دانشنامه جهان اسلام، ۳۱ جلد، زیر نظر سیدمصطفی میرسلیم و غلامعلی حداد عادل، چاپ دوم، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵ش.

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ۲۱ ج، چاپ دوم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، سال ۱۳۷۸ش.

فروزانفر، محمّدحسن، شرح مثنوی شریف، ۳ جلد، چاپ نهم، تهران، زوار، ۱۳۷۵ش.

فرهنگ أعلام علوم عقلی اسلامی، ٤ جلد، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ش.

لاهوری، محمدرضا، مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی، ۱ جلد، تحقیق: کوروش منصوری، چاپ اول، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ش.

مشار، خانبابا، فهرست کتاب‌های چاپی فارسی، ۵ جلد، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۰ش.

نعیم، محمّد، شرح مثنوی، ۱ جلد، علی اوجی، چاپ اول، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد، ۱۳۸۷ش.